دِرَاسَات فِى الْهِنْدُوسِيَّةِ

الشيخ عبد الواحد يحيى

تراث واحد

تنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى، وغيرهما من حكماء العالم العربى والإسلامى، ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ"، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: "الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا".

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب هذه المدرسة أنها تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

المحتويات

1. آتما جيتا

لقد أشرنا فى آخر أعمالنا إلى المعنى الباطنى فى بهاجافات جيتا، والتى تتخذ من هذا المنظور اسم آتما جيتا[1]، وحيث إننا سُئِلنا عن ذلك فإننا نعتقد أن الإجابة عليه لن تكون بلا فائدة، فإن بهاجافات جيتاأحد القصص التى جاءت فى التراث العظيم ماهابهاراتا[2]، والتى تَرجِمت عدة مرات إلى اللغات الأوربية حتى ليظن المرء أنها قد اصبحت معروفة للكافة، لكن هذا ليس الحال، فالحق إن هذه الترجمات لا تبرهن على الفهم، حتى إن عنوانها ذاته قد تعرض لتحولات مثل "أنشودة الرب المبارك The song of the blessed one"، فى حين أن معنى Bhagavat المقبول تعنى 'مجيد glorious' أو 'مبجل venerable'، ويجوز استخدام كلمة 'مبارك' أحيانًا على نحو ثانوى، لكنها لا تناسب الحال الراهن[3]، والواقع أن بهاجافات صفة تناسب المقامات الربانية، وكذلك اللذين يستحقون التبجيل من البشر[4]، كما أن فكرة 'السعادة' تتعلق تمامًا بالنطاق الإنسانى الفردى، وليست

---

1 'النفوذ الروحى والسلطة الزمنية'، باب 5. ترجمات تراث واحد قيد النشر.

2 وتشكل رامايانا و ماهابهاراتا شطرا من سميريتى، أى أنها تُعَد من أعمال التراث، وهى أمر يختلف تماما عن معنى 'الملاحم الشعرية epic poems' والأسلوب 'الأدبى literary ' بالمعنى الدنيوى كما يصفها الغربيون.

3 إن هناك علاقة بين جَذْرى bhag و bhuj تؤدى إلى بعض الاضطراب، فالأخيرة تعني 'يأ كل' وتعبر بشكل أساسى عن 'اللذة' و'الملكية' و'السعادة'، فى حين تعبر الأولى عن bahaga خاصة فى مذهب البهاكتية، وتحمل فكرتها الأساسية معنى العبادة والتبجيل والمحبة.

4 ويضفى البوذيون هذه الصفة على بودها، وكذلك الجيانيون فى كتابهم تيرثانكارا.

بالضرورة منطوية فيها، وليس هناك ما يُدهش فى ذلك، والواقع أن هذه الصفة تنطبق تمامًا على كريشنا الذى لم يكن شخصية مبجلة فحسب بل كذلك لأنه أفاتارا الثامن للرب فيشنو، ويناظر جانبًا ربانيًا، إلا أن هناك أمر يستحق الاعتبار فى سياقنا، فلكى نفهم ذلك لا بد من تذكر أن منظور الفيدشنويين Vaishnavite و الشيفيين Shaivite يناسب المذهبين العظيمين رغم اختلاف طبيعتهما، فهو دعامة للترقى إلى مقامات أعلى نحو المبدأ الأسمى، فكل منهما يتخذ أحد الجانبين الربانيين المتكاملين من حيث تُشتق تسميته، ويتبادلا على نحو يتماهيا فيه مع المبدأ ذاته من منظور بلا تحديد فيما وراء كافة التعينات والصفات، ولذا أطلق الشيفيون على المبدأ الأسمى ماهاديفا أو ماهاشيفارا اللتان تساويا شيفا تماما، فى حين أطلق عليه الشيفيون أحد أسماء فيشنو مثل ناريانا أو بهاجافات، ويستخدم الاسم الأخير خصوصًا فى فرع بعينه يسمى 'أشياع بهاجافات بهاجافاتاس، وليس هناك عناصر نقيضة فى كل ذلك رغم تعدد الأسماء على الطرق التى تناظرها، لكن الطرق جميعًا تؤدى إلى الغاية ذاتها، فالمذهب الهندوسى لا ينطوى على ما يضاهى القصر الغربى excgusivism Western، والذى يتمسك بأن طريقًا واحدًا لابد أن ينطبق بالتساوى على كافة الكائنات، ودون التحسب لاختلاف الطبائع بين كل ما وُجِد.

وسوف يسهل الآن فهم أن بهاجافات يتماهى مع المبدأ الأسمى، وليس ذلك إلا تماهيًا مع آتما اللامشروط، ويصدق ذلك على كل الحالات سواءً أكان آتما ينتمى إلى 'الكون الأكبر' أم 'الكون الأصغر' بالاتساق مع ما يرغب المرء فى النظر إليه، والواضح أننا لانملك هنا تكرار كل ما طرحنا عن هذا الموضوع فى أعمال أخرى[5]، وما يهمنا مباشرة تطبيق ما يسمى 'كون أكبر' على كل كائن بشخصه، وفيما تعلق بكريشنا و آرجونا فهما بمثابة 'ذات' Self و'نفس' ego، أو 'شخصية' personality و'فردية' individuality، والتى ليست إلا آتما اللامشروط و جيفآتما، ومن المنظور الباطنى فإن التعاليم التى أملاها كريشنا على آرجونا نتاج للبصيرة الفكرية حيث تتواصل 'الذات' مع 'النفس' فى حال كونها مؤهلة للتواصل عمليًا.

---

5 ونلفت انتباه القارئ إلى أن كتابنا 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، ترجمات تراث واحد، قيد النشر. مرجع لهذه المسألة وما يتلوها.

وحيث إن هذه النقطة من أهم جوانب الموضوع المطروح فإننا نشير إلى أن كريشنا و آرجونا كانا على عربة واحدة، وهى ’الوسيلة‘ التى تصور الكائن حال تجليه، وكان آرجونا يحارب لكن كريشنا كان يقود العربة دون قتال، وعمومًا فإن المعركة المذكورة ترمز إلى الفعل المتوافق مع طبيعة الكشطريا ووظيفتهم، واللذين كان الكتّاب موجهًا إليهم[6]، كما كان اسم ميدان القتال وساحة العمل حيث تمو القدرات الفردية هو وادى كشيطرا، لكن هذا لن يترك أثرًا على الوجود المبدئى الصمدى، بل يتعلق فحسب بالروح ’الفردية الحية جيفآتما‘، والاثنان اللذان يركبا العربة ذاتها كما لو كانا طائران يسكنا شجرة واحدة كما تقول الأوبانيشاد "طائران لا ينفصلا يعيشان على الشجرة يأكل أحدهما الثمار وينظر إليه الآخر ولا يأكل"[7]، وهنا نجد رمزية مختلفة يُمثِل الفعل الأول فيهما جيفآتما والثانى آتما اللامشروط، وهو الأمر ذاته مرة أخرى مثل "الرجلان اللذان دخلا إلى الكهف" فى متن آخر[8] وهما متوحدان تمامًا لأنهما كذلك حقا، فإن جيفآتما لا يختلف عن آتما إلا على نحو وهمى فحسب.

وقد كانت الكلمة البديعة للتعبير عن هذا الاتحاد هى نارايانا، والتى لها صله قريبة بمفهوم آتما جيتا، وتعنى "الذى يمشى أو يُحَمَلُ على الماء"، وهى أحد أسماء فيشنو التى تنطبق على باراماآتما أى المبدأ الأسمى، وكما قلنا عاليه إن الماء هنا يعنى القدرات الصورية أو الفردية[9]، ومن ناحية أخرى أن nara أو nri تعنى الكائن الفردى من جنس الإنسان، وهناك ما يدعو إلى الظن بأن اسم نارا nara يعنى الماء[10]، وسينبو بنا تتبع هذه النقطة

6 ومن الملاحظ أن هذا المعنى يناظر ’الجهاد‘ فى الجوانية الإسلامية حيث تحتل حرب الجهاد الأصغر موضعا ثانويا بالنسبة إلى جهاد النفس، وهو الجهاد الأكبر.

7 موندا كا أوبانيشاد III.1.1، شفيتاشفارا أوبانشاد IV.6.

8 كاثا أوبانيشاد 1.3.1، وليس ’الكهف‘ إلا تجويف القلب، والذى يمثل الاتحاد بين الفردى والكلى، أى بين ’الذات‘ وبين ’النفس‘.

9 ويضاهى مشى المسيح على الماء هذه الرمزية تماما.

10 وربما كان اسما نيريوس و نيريديس اليونانيين على صلة بمصطلح نارا السنسكريتى.

عن مقصدنا، وبالتالى تصبح كلمتا نارا و نارايانا بمعنى ’النفس‘ و’الذات‘ على الترتيب، أى ’الفردى‘ و’الكلى‘، أو الحال المتجلى للكائن ومبدأه اللامتجلى، حيث يتحدا بلا انفصام فى نارايانا، وأحيانًا ما يجرى الحديث عنهما كناسكين فى جبل هيمالايا، ويعيدا إلى الذاكرة التعبير الذى اقتبسناه عاليه من مونداكا أوبانيشاد، والذى كان الاثنان اللذان دخلا الكهف يُسَمَّيا ’الساكنين على أعلى القمم‘[11]، كما يُقال إن نارا هو آرجونا و نارايانا هو كريشنا، وكلاهما راكب فى العربة ذاتها باسم أو آخر مثل جيفآتما و باراماآتما بحسب الرمزية المستخدمة.

وتدفعنا الدلائل إلى فهم المعنى الباطنى فى بهاجافاد جيتا، والذى يشكل منه الآخرون مجرد تطبيقات عَرَضيَّة، ويصدق ذلك خاصة على المعنى الاجتماعى الحق، والذى تتكاتف فيه وظيفتى التأمل والفعل، والتى تتعلق بما فوق الفردى والفردى على الترتيب، وهما البراهمة و الكشطريا[12]، ويقال إن البراهمة نوع ثابت أو صمدى ستهافارا، وأن الكشطريا نوع متقلب جانجاما13، ويمكن رؤية التشاكل بين أعضاء الطبقتين من ناحية ومن ناحية أخرى بين الثبات وبين الجموح الفردى وقابلية التغير، وهو ما يصل بين هذا المعنى والمعنى السابق، كما أننا نرى أن خصائص الكشطريا ووظائفها قد صارت رمزًا للفردية عمومًا، كما نرى أنها مشتبكة بالأحوال ذاتها بطبيعة وجودها، فى حين أن البراهمة بموجب معارفهم وظيفتهم التأملية يمثلون المقام الأعلى للكائنات[14]، وهكذا يمكن القول إن كل امرئ يحمل فى ذاته خصائص البراهمة و الكشطريا كلاهما، ولكن يسود منهما شطرٌ على آخر بحسب الميول واتجاهها نحو التأمل أو الفعل، ونجد أن مجال التعاليم

---

[11] ونجد هنا إشارة إلى العلاقة الرمزية بين الكهف والجبل، والتى أشرنا إليها فى ’ملك العالم‘، ترجمات تراث واحد قيد النشر.

[12] وقد طرحنا هذا المنظور فى كتاب ’النفوذ الروحى والسلطة الزمنية‘ ترجمات تراث واحد قيد النشر.

[13] وتسمى الكائنات أحيانا بمجمل الاثنين.

[14] ويُطلق على البراهمى ديفا أى ملاك على الأرض حيث إنه مثال على الحال اللاصورى رغم تجليه، وهو صحيح تماما وإن لم يفهمه الغربيون.

التى احتوت عليها بهاجافاد جيتا لا يخص الكشطريا وحدهم، رغم أن صورة التعاليم المطروحة مقصورة عليهم، ولو كان الغربيون الذين يدعون إلى مثل الكشطريا أكثر من مُثل البراهمة يفهمون الأفكار التراثية فلا شك أن نموذج الكشطريا سيكون أقرب إلى أفهامهم.

2. روح الهند

لو اختزلنا التعارض بين الشرق والغرب إلى أبسط تعبير فهو القائم بين التأمل والفعل، وقد عالجنا هذه المسألة عدة مرات وتناولنا وجهات النظر المختلفة فى العلاقة بين المصطلحين ومدى تناقضهما، والحقيقة أنهما متكاملان أو بالحرىِّ متفقان، وهنا لا نستطيع إلا تلخيص هذا التعارض لمن أراد أن يعرف روح الشرق عمومًا والهند خصوصا.

فالمنظور الذى يضع الجانبين فى تناقض هو أشدها برانية وسطحية، والواقع أن التناقض واضح من حيث المظاهر إلا أنه لا يقبل الاختزال، كما يجوز قول الشىء ذاته عن كل التناقضات، والتى يمكن أن تنتهى بمجرد التسامى إلى مقام أعلى من الحقائق، ومن يقول بالتعارض أو التباين يقول بعدم الاتساق وعدم التوازن، والذى يمكن أن يوجد من منظور ضيق، أى إن مجمل الاتزان يقوم على جُمَّاع كل حالات خلل الاتزان، وسواءً أقبلنا أم رفضنا فإن كل حالات الخلل الجزئى تجتمع فى اتزان جماعى.

ولو اعتبرنا التأمل والفعل متكاملان فإننا نتخذ منظورًا أعمق مما تقدم، ذلك أن التناقض بين الطرفين يتصالح بالتكامل، ويتوازن كل منهما مع الآخر، وتصبح المسألة توازن عنصران لازمان يُكمل أحدهما الآخر، ومن ثم يشكلا عملًا مزدوجًا بين الباطن والظاهر فى الكائن الفرد، وسواء أكنا نقصد كيانًا فرديًا أم مجتمعا بأكملة فإن الجهد يقتصر على الموازنة بينهما بقدر الإمكان حتى نمنع سيطرة أحدهما على الآخر، ودائمًا ما تنبثق هذه المسألة فى مناقشة التعارض بين الشرق والغرب بصورة يدَّعى فيها الشرق أولوية التأمل على الفعل فى حين يدَّعى الغرب أولوية الفعل على التأمل، وليست المسألة

هنا وجهة نظر، فكل منهما له مبرراته التى يجوز قبولها كحقائق نسبية، فبمجرد أن تكون العلاقة خضوع لهيمنة لا نقض لها فلا مناص من تناقض الشطرين، ومن ثم يجرى قبول أحدهما بوصفه حقيقة ورفض الآخر بوصفه زيفًا، ولابد من الاختيار بينهما، ولم يكن هذا الاختيار أشد ضرورة وإلحاحًا منه فى الأحوال الراهنة والمستقبل القريب.

وقد جاء فى الأعمال التى أشرنا إليها[1] أن التأمل أسمى من الفعل مثلما كان الثابت أسمى من المتغير، وحيث إن عمل الكائن تعديلٌ عابرٌ ولحظىٌ فلن يكون له مبدأٌ ولا سببٌ كافٍ للوجود، وإن لم يتواصل بمبدأ فيما وراء النطاق العَرَضى للوجود لصار وهما صرفًا، أى إن المبدأ الذى يستقى منه وجوده وقدراته لا وجود له إلا فى التأمل، أو لو أحببت فى المعرفة، وقل مثل ذلك التغير بمعناه العام، فلا هو مفهوم ولا يخلو من التناقض دون مبدأ ينبثق عنه ويخضع له، وبالتالى لابد أن يكون مبدءًا معصومًا، ولذا كان أرسطو فى الغرب القديم يؤكد على وجوب وجود 'محرك لا يتحرك' لكل الأشياء والأمور، وهكذا ثبت أن العمل ينتمى إلى عالم التغير و'الصيرورة'، والمعرفة وحدها تسمح للمرء بترك هذا العالم ومحدداته الكامنة فيه، وحينما يبلغَ المقام المعصوم يصير معصومًا بدوره، فكل المعرفة بالضرورة تتماهى مع غايتها، وهذا ما يفلت من أفهام الغربيين، والذين لا تعدو المعرفة عندهم إلا أمورًا عقلانية جدلية لا هى مباشرة ولا هى مكتملة، وهو ما يمكن تسميته 'معرفة منعكسة' لا تقدِّرُ المعرفة الأدنى إلا بمعيار منفعتها، والانخراط فى العمل لدرجة إنكار كل ما هو غيره، ولا يدركون أن غياب المبدأ يؤدى إلى انحطاط وقلق وعقم بلا جدوى.

والعلاقة بين المعرفة والفعل فى المؤسسات الاجتماعية الهندوسية هو أحد التطبيقات للمذهب الميتافيزيقى على النظام الإنسانى، ويمثلها الطبقتين الأعلى أى البراهمة والكشطريا، حيث إن وظيفتهما التأمل والفعل على الترتيب، ويقال إن البراهمة نمط ثابت مستقر، وأن الكشطريا نمط حركى متغير، حتى إن كل كائنات العالم تنتمى إلى أحدهما أو الآخر بحسب طبيعتها، وحيث إن التناظر بين النظامين السماوى والأرضى

[1] 'شرق وغرب' ترجمات تراث واحد قيد النشر، و'أزمة العالم الحديث' ترجمات تراث واحد قيد النشر، و'نفوذ روحى وسلطة زمنية'،ترجمات تراث واحد قيد النشر.

تامًا وقد جاء فى الأعمال التى أشرنا إليها[2] أن التأمل أسمى من الفعل مثلما كان الثابت أسمى من المتغير، وحيث إن عمل الكائن تعديلٌ عابرٌ ولحظىٌ فلن يكون له مبدأ ولا سبب كافٍ للوجود، وإن لم يتواصل بمبدأ فيما وراء النطاق العَرَضى للوجود لصار وهما صرفًا، أى إن المبدأ الذى يستقى منه وجوده وقدراته لا وجود له إلا فى التأمل، أو لو أحببت فى المعرفة والعمل فى الوظيفة الصحيحة، ويقال إن البراهمة نمط ثابث من الكائنات وأن الكشطريا من نمط حركى متغير، حتى إن كل كائنات العالم تنتمى إلى أحدهما أو الآخر بحسب طبائعهاحيث إن التناظر تام بين نظام الكون ونظام الإنسان، وليس الأمر بالطبع أن العمل محرَّم على البراهمة أو أن المعرفة ممنوعة عن الكشطريا ولكن ذلك قد يحدث عَرَضيًا لا جوهريًا، فقانون الطبقات سفاد هارما يتفق مع طبيعة الكائنات، ويكمن فى المعرفة عند البراهمة وفى الفعل عند الكشطريا، أى إن النفوذ الروحى أسمى من السلطة الزمنية، وبالتالى مشروعية خضوع الثانية للأولى حقًا وصدقا، وإلا خاطرت بفصل نفسها عن مبدئها وسوف تقع فى فوضى العمل حتى تؤدى إلى هلاك ذاتها.

ويمسك الكشطريا بمقاليد كافة القوى الظاهرية، فمضمار العمل هو العالم الظاهر، ولكن هذه القوى ليست شيئًا إلا بموجب مبدأ روحى باطنى يجسد نفوذ البراهمة، وترى فيها الضمان الوحيد، وفى مقابل ذلك الضمان يتكفل الكشطريا بتوفير معيشة للبراهمة تمكنهم من ممارسة مهامهم المعرفية والتعليمية فى سلام، وحمايتهم من الاضطرابات والقلاقل، وهذا ما يمثله سكاندا رب الحرب فى حمايته جانيشا رب المعرفة أثناء تأمله، وهذه هى العلاقة الطبيعية بين الطرفين الروحى والزمنى، ولو جرت الأمور على هذا المنوال فلن يكون بين الطرفين ما يدعو إلى صراع، فكل منهما يحتلُّ مكانته الصحيحة ويقوم بوظائفه المعلومة بالاتساق مع طبيعة الأمور، ونرى أن مكانة الكشطريا محفوظة فى عملهم رغم خضوعهم، فسلطتهم جامعة لكل القوى البرانية سواءٌ أكانت عسكرية أم إدارية أم قضائية، وهى التى تشتمل عليها الوظيفة الملكية، أما البراهمة فيزاولون سلطة خفية لا يعلم العامة عنها شيئا، إلا أنها مبدأ كل السلطات الظاهرة، فهى المفصل الذى

[2] 'شرق وغرب'، و'أزمة العالم الحديث'، و'نفوذ روحى وسلطة زمنية'، وكلها من ترجمات تراث واحد قيد النشر.

يدور حوله كل شيء، والمحور الثابت الذى تدور حوله الدنيا، والمركز الصمدى الذى يوجه حركة الكون دون أن يشارك فيها، وهو ما يرمز إليه الرمز القديم للصليب المعقوف، ولذا كان أحد صفات جانيشا.

ويحسن إضافة أن أى تطبيق مخصوص للمكانة التى يحتلها العمل بحسب الحال ينطبق على الأفراد، حيث إن بعض الناس أميَل إلى التأمل وبعضهم الآخر أميَل إلى العمل، وليس هناك بلاد ينتشر فيها التأمل مثل الهند، ولذا كانت ممثلا للروح الشرقية بامتياز، أما عند الشعوب الغربية فمن المؤكد أن الميل إلى العمل يسود فى معظم الناس حتى لو لم تكن المبالغات والانحرافات التى تجرى فى أيامنا لم تظهر بعد، ولم يعد التأمل قائمًا إلا بين صفوة محدودة، إلا أنها كافية لاستعادة النظام، فالنفوذ الروحى لا يقوم على أعداد بأى طريق كان، لكن الغربيون الآن كائنات بلا طبقات، وليس فيهم من احتل وظيفة تناسب طبيعته، وحتى لا نخدع أنفسنا فإن هذه الفوضى تنتشر بسرعة واطراد، ويبدو أنها جامحة فى الشرق كذلك، والذى لازال حتى الآن لم يتأثر إلا على نحو سطحى لم يتصوره الذين يعرفون كيف كان الشرقيون المتغربون متهافتون لا قيمة لهم، إلا أن الخطر الحقيقى الذى يُنذر بالتضخم رغم كل شيء فى زمننا هو 'الخطر الغربى Western peril' الذى ليس شعارًا فارغًا، والغرب هو أول ضحية للغرب الذى يسوق الإنسانية إلى الدمار، ومن ثم يتهددها خطؤها.

والعمل هو مصدر هذه الفوضى نظرًا لحرمانه من المبدأ، وهذا العمل ذاته إنكار صرف سوف يؤدى إلى كارثة محققة، وسوف يقول البعض لو كان لهذا الشيء وجود فذلك بفضل أن الفوضى ستعود إلى النظام الكونى كعنصر من عناصرها، ومن منظور أعلى فإن ذلك صحيح منضبط، فكل الكائنات سواءً عرفَت أم لم تعرِف أو رغَبت أم كَرِهت تعتمد بكليتها على مبدئها فى كل ما تكون، وحتى العمل المتهافت ذاته لن يمكن إلا من خلال مبدأ كل الأعمال، ولكنها ذاهلة عن أن المبدأ لا يُقر الاعتمادية، فلا نظام لها ولا كفاءة فيها، حتى ليجوز للمرء قول إنها لا تحتكم إلا على أقل قدر من الحقيقة، وهو ما يقرب من الوهم القراح، ذلك أنه ناءٍ عن المبدأ الذى تكمن فيه وحده الحقيقة المطلقة، فليس فى منظور المبدأ إلا النظام، أما منظور العرضيَّة فيؤدى إلى الفوضى، وهو ما يهم الإنسانية الأرضية، فنحن فى زمن يتجلى فيه انتصار الفوضى.

ويجوز التساؤل عن المذهب الهندوسي ونظريته عن الدورات الكونية الذي يطرح إجابة على هذا السؤال، وهى أننا نعيش فى أواخر عصر الإنسانية مانفانتارا وآخر عصوره كالى يووجا أى العصر الأسود الذى تُختزل فيه الروحانية إلى الحد الأدنى بموجب قوانين اضطراد الدورة الحالية، والذى يضطرب فيه كل شيء وتختلط الطبقات، ولم يعد هناك مجال لكى توجد الأسرة ذاتها، أليس هذا هو ما نرى حولنا بالضبط؟ فهل نستنتج من ذلك أن العصر الراهن يقترب من نهاية مانفانتارا؟ والمرء على وشك التصديق بذلك المذهب خاصة فى تسارع الحركة فى الاندفاع إلى الأمام، ولكن ربما كان على الإنسانية أن تخط أكثر فى تزيداتها حتى تصل الفوضى فى الحضارة المادية إلى نهايتها، وقبل أن تبدأ مرة أخرى فى الصعود نحو الحقائق الربانية والروحية، ولا فارق بين أن تكون عاجلًا أم آجلًا إلى حدٍ ما، فهذه الحركة الهابطة التى يسمونها 'التقدم' ستصل إلى نهايتها المحتومة عندما ينقشع ظلام 'العصر الأسود' ويظهر كالكى أفاتارا أو المهدى المنتظر، ويمتطى حصانًا أبيض ويعتمر التاج الثلاثى، أى تاج العوالم الثلاثة، وفى يده سيف يتوهج نارًا كما النيزك، ويحطم عالم الفوضى ويطهرها بنار آجنى، وسوف يستعيد كل شيء إلى كمال حاله الأولانى، فنهاية الدورة الراهنة هى بداية الدورة الجديدة، والذين يعلمون أن الأمر هكذا سيظلون فى سكينة ولن يتهافتوا رغم الحياة فى كل تلك المآسى، ولن تؤثر عليهم باطنياً فى عصر ظلام يعمُّ العالم أجمع، وهذا ما يشكل قوة الصفوة، ولا شك أنهم يشكلون جماعة قليلة حتى فى الشرق، ولكنها تكفى للحفاظ على المعرفة الكاملة، وحينما يحين الحين سيكونون على استعداد لإنقاذ العالم الراهن وتكوين بذرة لعالم جديد.

والشرق فقط هو الذى يمكنه فى الوقت الراهن أن يقوم بدور الحفاظ على الروح التراثية بكل ما تعنيه وبأعمق معنىً لها، ولا نقصد بهذا القول الشرق بكامله حيث إن الفوضى المتربصة من الغرب قد أصابت عناصر شرقية بعينها، لكن الشرق لازال موئلًا لصفوة حقة لازالت تحيا بكل زخمها، وما بقىَ منها فى المواضع الأخرى فقد تم اختزاله إلى صورٍ برانيةٍ لا يزيد معناها عن أمور لم تعد مفهومة، ولو تأتَّى إنقاذ شطر من الغرب بمعونة الشرق حتى يكون قاعدة وعونًا فى العالم الغربى، ولكننا لا نملك حاليًا طرح أفكار محددة عنها.

وأيًا كان الأمر فإننا تعتقد أن الهند وحدها فى الشرق بأجمعه تمتاز من حيث

موقعها كما نتصور، حيث إن التراث بدون روح الهند التراثية لا يساوى شيئا، وليس التوحد الهندى عرقيًا ولا لغويًا بل تراثيًا فحسب، فالهندوس وحدهم من يتعلق بهذا المذهب عمليا، وهو ما يفسر ما قلناه سلفًاعن الميل العارم للتأمل الذى ينتشر فى الهند أكثر من أى بلاد أخرى، حيث بلغوا أقصى درجات فهم المذهب، وينطوى المذهب أساسًا على المعارف الميتافيزيقية حيث إنها المبدأ الميتافيزيقى الصرف، ولذا قُدِّر للهند أن تبلغ غاية سيادة التأمل على الفعل، وحصَّنت صفوتها بدرع صلد حيال اجتياح روح الغرب الحديث لكى يحفظوا المعرفة الخالدة الصمدية فى عالم يفور بالتغيرات بلا توقف.

زد على ذلك أنه لابد من فهم أن المبدأ هو وحده الصامد الباقى، وأن التطبيقات التى تجرى على هديه لابد كذلك أن تحسب لأحوال الزمان، فالمبدأ مطلق وتطبيقاته نسبية وعَرَضِيَّة على منوال العالم الذى تنتمى إليه، والتراث فحسب هو الذى يسمح بتعديلات لا تحصى صيَغها، لكنها جميعًا تعديلات تلتزم بالروح التراثية، وليست إلا نموًا طبيعيًا كنتائج مترتبة على المبدأ، وكل حالة ليست إلا تصريحًا بما كان ضمنيًا من حيث المبدأ وجوهر المذهب، وهو ما يبقى بذاته فى كل الأحوال الظاهرية المتنوعة، وقد تكون التطبيقات من كل الأنواع مثل المؤسسات الاجتماعية التى نوهنا عنها، وكذلك فى العلوم عندما تكون ما هى حقًا، ويصور ذلك الاختلاف الأساسى بين فكرتى العلوم التراثية والعلوم التى نشأت من قريحة الإنسان الغربى، ففى حين أن الأول يمتاح كل قيمته من التواصل مع المذهب الميتافيزيقى، فإن الآخر قد ادَّعى الاستقلال، وصار حبيسًا فى ذاته لا يملك التوقف فى ضلاله، ودون أن يصل إلى خطوة واحدة نحو المعرفة الحقة بطبيعة الأشياء، وهو فى حركة تحليلة دائبة يمكن أن تستمر بلا حدود، وقد أدى هذا العجز إلى شعور غامض أدى بالغربيين المحدثين إلى تفضيل ’البحث‘ على ’المعرفة‘، فهل كان ذلك ’البحث‘ المستمر ببساطة وسيلة إلى إنجاز قلق لا يفرغ ويدعى أنه غاية لذاته؟ فما الذى يتعين على الشرقيين فعله حيال العلوم الزائفة التى يحاول الغرب حقنها فيهم، فى حين يحتكمون على علوم أخرى أوثق حقيقية وأوسع مجالا، وهى علوم يكفى جهد قليل من التركيز الفكرى لتعلُّمها، وليست مثل الآراء المتشظية المبعثرة والأفكار التى تمحو بعضها أثر بعض بفرضيات وهمية لا يفضل أحدها الآخر، ولا يُحاولن أحد أن يعوِّض قصورها بالحديث عن الإنجازات التقنية التى انبنت على تلك العلوم،

والتى لا يلاحى أحد فى منفعتها على مستواها حتى لو كانت قيمتها التأملية معدومة، لكن هذا أمر لا أهمية له عند الشرقيين مطلقًا، حيث إنها لا تنطوى إلا على قدر من العملية بلا أولوية للتأمل على العمل، وليس كل ما يفنى بشيء حيال الثوابت الخالدة.

وعندنا أن الهند ليست هى الحديثة ولا المتغربة التى يحلم بها بعض الشرقيون الذين يتعلمون فى الجامعات الأوربية والأمريكية، ورغم فخرهم بالمعارف الظاهرية التى تعلموها فهم جاهلون تمامًا بما يمثله الصفوة من المنظور الشرقى، إن الهند الحقيقية لازالت مخلصة للتعاليم التى تداولتها صفوتها طوال القرون، وهى التى تحفظ ما بقى من تعاليم سحيقة القدم من قبل الإنسانية، إنها 'هند' مانو و حكماء الريشى و شرى راما و شرى كريشنا، ونعلم أن الهند لم تكن دائمًا هى الموقع المعروف بهذا الاسم اليوم، بل منذ الموئل القطبى الذى قالت عنه الفيدا أنه احتل مواقع جغرافية مختلفة، وربما امتد منها إلى غيرها، ولكن ذلك أمر قليل الشأن، فقد بقيت كما كانت على الدوام موئلًا وعرشًا للتراث العظيم، وحملت رسالته إلى البشر، وهو سبب وجودها وغايته، فالسلاسل التى لم تنقطع من الحكماء والمعلمين واليوجيين ثابتة مثل جبل ميرو، وسوف تستمر طوال دوام دين الحكمة الخالدة Sanatana Dharma، والذى لن يكف عن تأمل الأشياء بعين شيفا الثالثة فى سلام لحظة الحاضر الأبدية، وسوف تحطم كل العداوات على صخرة الحقيقة الفريدة، كما أن كل السحب سوف تتشتت قبل أن ينجحوا مؤقتًا فى إخفائها عن أنظارنا، ولن يدع الزمن المدمر شيئًا ما لم يكن أسمى من الزمن، وسوف يلتهم الذين حددوًا أفقهم فى إطار عالم التغير ووضعوا الحقيقة بأكملها فى السيرورة، والذين صنعوا لأنفسهم دينًا من العَرَضية والفناء، فمن ضحى لصنمه سوف يكون طعامًا له، ولكن ماذا يفعل الزمن حيال من امتلك فى نفسه الوعى بالخلود؟

3. يوجا كونداليني

لقد ذكرنا فى مناسبات عدة أعمال آرثر آفالون Arther Avalon، وهو سير جون وودروف Sir John Woodroffe، والذى كرس نفسه لدراسة التنتارية، وهى أقل جوانب المذاهب الهندوسية قابلية للفهم، وهكذا سميت باسم النوع لقيامها على متون تسمى تانترات Tantaras، والواقع أن أعمال المستشرقين تركتها جانبًا لصعوبتها على أفهامهم وكذلك نتيجة أحقادهم حيال الهندوسية رغم استمرارها فى حلقات ضيقة، وقد كانت أحد أساسيات وودروف بعنوان 'قوة الأفعى The Serpent Power'[1] التى أعيد طبعها قريبا، ولا ننوى هنا تقديم طرح تحليلى يستحيل عمليًا كما أن نفعه قليل، ولا نملك إلا الإفصاح عن معناها وموضوعها دون الاقتصار على ترتيب المادة المطروحة[2].

ولا بد أولًا من قول إننا لا نتفق مع الكاتب عن المعنى الأصولى لكلمة 'يوجا'، حيث إن معناها الأصلى 'اتحاد' ولن تكون مفهومة فى سياق غاية 'التحقق' الأسمى، ويحتج وودروف بأنه لن يطرأ اتحاد إلا بين كائنين مختلفين، وأن جيفآتما لا يتميز عن باراماآتما، وهذا صحيح، رغم أن الفردى يتميز عن الكلى بصيغة وهمية، ولا ينبغى نسيان أن الفردى هو منطلق كل 'تحقق' وغايته، ونرى من هذا المنظور أن الفرد أن مظهر

---

1 The Serpent Power, Madras, Ganish & Co, 1950، ويشتمل هذا المجلد على ترجمة لمتنين هما شاتشاكرا نيروبانا و بادوكا بانتشانا، بمقدمة طويلة مهمة أشرنا إليها فى دراستنا.

2 ولا نملك أفضل من الإشارة إلى كتابنا 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'ترجمات تراث واحد، قيد النشر فى كثير من النقاط، التى لانملك طرحها فى سياق هذه الدراس، ونفترض أنها مألوفة للقارئ.

’الاتحاد‘ على الحقيقة "ليس أمرًا يمكن إنجازه"، لكنه الوعى "بما هو كائن"، أى الهوية الأسمى، ويعبر اصطلاح يوجا إذن عن جانب تتلبس به الأشياء فى منظور التجلى، ومن الواضح أنه أمر وهمى على منوال التجلى ذاته، ولكنه حتمًا على شاكلة كل الصور اللغوية حيث إنها تنتمى إلى التجلى الفردى، ويكفى الوعى بهذا حتى لا ننزلق إلى الأخطاء الناتجة عن النقص، وألا تغرى على الظن بأن ذلك من قبيل ’الثنوية dualism‘، ولكن هذه الكلمة يمكن أن تستخدم على نحو ثانوى لتعنى الوسائل المتنوعة التى توصِّل إلى ’التحقق‘، وليست إلا استعدادًا ’للاتحاد‘ لا يصلح لأى معنى كان، لكنه لن يؤثر على سياق الموضوع الراهن، وحالما سبقت كلمة يوجا صفة تميزها بشكل أو آخر فلابد أنها تعنى الوسائل، وهى أمور شتى فى حين أن الغاية واحدة فى كل الأحوال.

ويرتبط معنى ’يوجا‘ المقصود هنا بما يسمى لايا يوجا، والذى يتكون أساسًا من معنى ’ الفناء dissolution لايا‘ ، أى استعادة ما تجلى من العناصر إلى حال اللاتجلى بما فيها التجلى الفردى، وتجرى هذه الاستعادة تدريجيًا بترتيب عكسى صارم للخلق سريشتى والنماء برابانكا للتجلى ذاته[3]، والعناصر أو المبادئ التى تهمنا هنا هى التاتفات التى عددتها سانكهيا بين منتجات براكريتى بسلطة بوروشا أى المعنى الباطن أو العقلى ماناس، والتى تندمج فى الوعى الفردى أهارانكارا، والذى يتوسط إلى البصيرة بودهى أو ماهات، فتتكون التانماترات الخمسة أى العناصر الجوهرية اللاصورية، ثم ملكات الحس الخمسة جنانيندريات وملكات العمل الخمسة كارميندرات[4]، وأخيرًا الوظائف الجسدانية الخمسة

3 ومن المؤسف أن الكاتب يترجم اصطلاح سريشتى بكلمة creation التى لا تناسب منظور المذهب الهندوسى، ونعلم مدى المصاعب فى ضرورة استخدام المصطلحات الغربية، والتى تناهز غيرها فى العجز عن التعبير، لكن لم تتح لنا من قبل فرصة لاستخدامها، ولنشر فى سياق الحديث عن المصطلحات إلى أن ترجمة سامادهى بكلمة ’ecstacy‘ التى تصبح مزعجة فى استخدامها فى اللغات الغربية لتسمية الحالات الروحية، فتبدو كما لو كانت تنتمى إلى واقع مختلف لا ينبغى الخلط فيه، ومعناها الاشتقاقى هو "الخروج من النفس"، والذى يناسب اصطلاح سامادهى، فيسميها "عودة الكائن إلى نفسه".

4 وتعنى كلمة إندريا الملَكة التى تناظرها والعضو الذى ترتبط به، لكن من الأفضل عموما ترجمتها إلى faculty، لأن ذلك متسق مع معناها الأصلى، وهو ’القوة

بهوتات[5]، وكل منها تناظر تانمانترا من ملكات الحس والعمل التى تنبثق عنها، ومن ثم تُستعاد إلى المرتبة التى تسبقها كما يلى، فالأرض بريثيفى مرتبطة بحاسة الشم جهرانا، ووظيفة الحركة ocomotion بادا مرتبطة بالماء آب مع حاسة الذوق راسا وحاسة الذوق راسانا، ووظيفة القبض والمسك بانى، والثالثة هى النار تيجاس وصفتها المنظورة روبا وحاسة البصر تشاكشوس ووظيفة الإخراج بايو، والرابعة الهواء فايو، حاسة اللّمس سبارشا وحاسة اللمس تفاتش، ثم ملكة التناسل أوباستها، والخامس هو الأثير آكاشا وحاسة السمع شروترا وملكة الكلام فاش، والخامسة والأخيرة أن كل شيء يُستعاد فى ’المعنى الباطن ماناس، وهكذا تختزل كل الملكات والحواس وكافة التجليات الفردية لتجد نفسها مركَّزة فى نقطة ينتقل منها الكائن إلى نطاق آخر، وهنا تكتمل المراحل الست التمهيدية بالنجاح فى العبور لمن اتخذ طريق ’المحو‘ أو الفناء، ويحرر نفسه تدريجيًا من شروط الأحوال الفردية قبل أن يتحقق بالحال فوق الفردى حيث يتمكن بوعيه الصرف تشيت من الاتحاد عمليًا بالذات العلية بارامآتما، وهذا هو الاتحاد الكامل اللاصورى الذى يتحقق به الخلاص الفورى موكشا.

ولكى نفهم ما يلى تمامًا لا بد من التمسك بفكرة التشاكل بين ’الكون الأكبر‘ و’الكون الأصغر‘، والتى تجلى بفضلها كل ما وجد فى الكون الكلى بما فيه الإنسان، وتعبر فيشفاسارا تانترا عن هذا الأمر بمقوله "ما وُجِد هنا وُجِد هناك، وما ليس هنا ليس فى أى مكان آخر"، ولا بد أن نضيف هنا أن هذا التناظر قائم فى كافة أحوال الوجود، وكل منها ينطوى على انعكاس لكل الآخرين على نحو بعينه، والذى يسمح على سبيل المثال ’بوضع‘ التجليات الكثيفة فى ’مناطق‘ تناظر الصيغ المتنوعة للتجليات اللطيفة، أو حتى بنية بأكملها من ’العوالم‘ التى تمثل مراتب مختلفة من الوجود الكلىّ.

---

power‘، وكذلك اعتبارها ’مَلَكة‘ جوهرية بالنسبة إلى الوظائف الحيوية بموجب أولوية التجلى اللطيف على التجلى الكثيف.

[5] والحق إننا لم تفهم اعتراض الكاتب على استخدام كلمة elements التراثية من علم الطبيعة القديم كترجمة لكلمة بهوتات، وليس من سبب يدعو إلى الانشغال بهذه المسألة فى خضم النسيان الذى وقع فيه هذا المفهوم من التداول بين المحدثين الذين أصبح أى مصطلح كوزمولوجى غريبا عليهم على المنوال ذاته.

ويسهل بعد هذا التفصيل فهم أن هناك 'مراكز' فى الكائن الإنسانى تناظر كل مجموعة من التاتفات التى عددناها عاليه، وأن هذه المراكز تنتمى جوهريًا إلى الصور اللطيفة سوكشما شاريرا قد "تتموضع" بمعنى آخر فى صور جسدانية كثيفة ستهولا شاريرا، أو بتعبير آخر منسوبة إلى الأجزاء المختلفة للجسد، وهذه 'المواضع' ليست على الحقيقة إلا المراكز اللطيفة لتلك الأجزاء من البدن، وهكذا كانت المراكز الستة على العمود الفقارى الذى يسمى ميرو داندا، ذلك أنه محور الجسد الإنسانى، ومن منظور 'الكون الأكبر' فإن ميرو هو 'محور العالم'[6]، ومناطقه الخمس الأولى من أسفل إلى أعلى هى الفقرات العصعصية ثم العجُزية ثم البطنية ثم الصدرية ثم العنقية، والسادسة هى المخ مركز الجهاز العصبى، وليكن مفهومًا أنها ليست مراكز بالمعنى الفسيولوجى وأن على المرء اجتناب تمثيلة بالضفيرة الشمسية plexus كما حاول البعض، فليس الموضوع إلا العلاقة بين مقامات مختلفة من الوجود، وهى علاقة يبررها واقع أن المنظومة العصبية أحد مراكز الاتصال المباشر بمنظومة الجسد[7].

وكذلك لم تكن تلك القنوات نادات[8] أعصابًا ولا عروقًا، بل يجوز القول إنها خطوطًا لمسارات القوى الحيوية، ويتميز منها ثلاثة تحتل موقعًا مركزيًا هى سوشومنا المركزية وإيدا إلى اليسار وبينجالا إلى اليمين، وأولهما أنثوى قابل وثانيهما ذكورى فاعل، ويناظر الاثنين الأخيرين 'قطبية' التيارات الحيوية، وتقع سوشومنا على المحور

---

6 من المدهش أن المؤلف لم يشر إلى الصلة بين هذا وبين رمزية صولجان براهما داندا خاصة وأنه أشار عدة مرات إلى صولجان هرمس cadoseus الذى يكافئه.

7 ويشير الكاتب إلى التفسيرات الخاطئة للغربيين الذين يخلطون بين طبقتى الوجود ويحاولون اختزال كل شىء إلى منظور تشريحى وعضوى، فالمستشرق جاهل بالتراث ويعتقد أنه وصف خيالى لأعضاء جسدية، أما الغيبيون من ناحيتهم فعندما يعترفون بوجود جسم لطيف منفصل فإنهم يتخيلون أنه نسخة من الجسد الكثيف، وهذه الملحوظة الأخيرة تبرهن على اختلاف الثيوزوفيون عن المذهب الهندوسى.

8 وقد استخدم جينو اصطلاح 'الشرايين arteries' فى كتاب 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' وليس 'قنوات channels'. المحقق. ترجمات تراث واحد، قيد النشر.

الدماغى الفقارى وتمتد إلى قمة الرأس براهما راندرا، أما إيدا و بينجالا فهما خارج المحور، ولكنهما يدوران حوله حلزونيًا ينتهى إلى المنخارين الأيمن والأيسر[9]، وتقع المراكز التى ذكرناها فى طريق سوشومنا أو بالحرىّ فى داخله[10]، وكما تموضعت سوشومنا فى القناة الرئيسية فمن الواضح عدم احتمال مشاركتها مع الأعضاء الجسدية.

وتسمى هذه المراكز 'عجلات شاكرات' وكذلك زهور اللوتس بادمات[11]، ولكل منها عدد من البتلات، وتقع الشاكرات الست مولادهارا بين فاجرا و تشيترا، أى على قاعدة العمود الفقارى سفادهيشتهانا وتناظر المنطقة التناسلية مانيبورا حتى السُرَّة أناهاتا وإلى القلب فيشودها، ومن ثم منطقة الحلق آنجا حتى منطقة ما بين العينين، أى العين الثالثة، وأخيرًا فى قمة اليافوخ حول براهما راندرا، و هى زهرة اللوتس السابعة ذات الألف بتلة، والتى لا تحتسب من ضمن الزهرات، فسوف نرى أن 'مركز الوعى' مرتبط بحال خارج عن نطاق الفردية، وتقول الأوصاف التى تتلى فى التأمل دهيانا أن كل زهرة تحمل فى قلبها يانترا والرموز الهندسية فاهانا للبهوتات المناظرة لها حيث يكمن كذلك كائن ربانى ديفاتا تصاحبه شاكتى، والأرباب التى تحكم الشاكرات السته التى ليست إلا صيغًا من الوعى، يستعين بها الكائن على الرقى إلى درجة أعلى، وهى بترتيب تنازلى براهما و فيشنو و رودرا و إيشا و ساداشيفا و شامبهو، والذين يقيمون فى ستة عوالم متراكبة هى بهولوكا و بهوفارلوكا و سفارلوكا و ماهالوكا و جانالوكا و تابالوكا، ويرأسها باراماشيفا

---

9 والعصا فى رمز صولجان هرمس تناظر سوشومنا، والحيتين هما اليمنى إيدا واليسرى بينجالا، وأحيانا ما يمثلهما خطان لولبيان فى اتجاهين متعاكسين على صولجان براهما بحيث يتقاطعا عند كلٍ من مراكز سوشومنا، وترتبط إيدا فى الرمزية الكونية بالقمر وترتبط بينجالا بالشمس وترتبط سوشومنا بمبدأ الاشتعال، ومن المفيد ربط هذه المراكز الثلاثة برمز 'الأنوار الثلاثة العظمى' فى الماسونية.

10 كما يُقال إن سوشومنا تناظر النار بطبيعتها وترمز فاجرا إلى الشمس وترمز تشيترا إلى القمر، ويشكل باطن سوشومنا القناة الوسطى التى تسمى براهما نادى.

11 وترمز النقاط السبعة لصولجان براهما زهرات اللوتس السبعة فى التمثيل الصورى لكونداليني، كما أن العقدة الأخيرة تضاهى آجنا، ويضاهى الجناحان بتلات 'اللوتس'.

من موئله فى ساهارارا من سمائه ساتيالوكا، ولكل هذه العوالم نظائر فى ’مركز الوعى‘ الإنسانى بموجب مبدأ التشاكل، وأخيرًا تحمل كل بتلة من أزهار اللوتس حرفًا من حروف السنسكريتية[12]، ولن يفيدنا الدخول فى تفاصيل أبعد من ذلك فى هذا الموضوع حاليا، فسوف تجد موضعها فى الجزء الثانى من هذه الدراسة بعد أن نفسر كونداليني.

إن كونداليني أحد جوانب شاكتى التى تُعَدُّ أحد القوى الكونية، ويجوز القول إنها ’القوة‘ ذاتها التى تسكن الإنسان على شكل طاقة حيوية، ويدل اسم كونداليني على

أنها ملتفة حول ذاتها مثل الثعبان، والواقع أن تجلياتها عمومًا تتخذ صورة حركة لولبية حول محورها[13]، ويرمز الالتفاف إلى طاقة سكونية static تبدأ منها كل حركات التجلى، أو بتعبير آخر كل القوى الحيوية التى تعمل بلا هوادة فى صيغها اللطيفة والجسدانية فى الفرد الإنسانى، وهى جوانب ثانوية من شاكتى التى تظل ساكنة مثل كونداليني فى مركز الجذر مولادهارا كقاعدة ودعامة للتجليات الفردية، وحينما تكون يقِظَة تتمدد وتتحرك فى اتجاه متصاعد، وتجمع إليها كل الشاكتات الثانوية حتى تتوحد فى النهاية مع باراماشيفا فى زهرة اللوتس ذات الألف بتلة ساهاسرارا.

وتوصَف طبيعة كونداليني بأنها مرئية جيوترمايى ومسموعة مانترامايى فى آن، ونعلم أن النورانية تتوافق مع الحال اللطيف، كما أن الصوت يقوم بدور أولانى فى عمليات هيئة الكون، وهناك كثير مما يمكن قوله من المنظور الكونى ذاته عن العلاقة الحميمة بين الصوت والضوء[14]، ولا نملك فى هذا السياق أن نسهب عن نظرية شابدا المعقدة

12 وأعداد البتلات هى 4 لمولا هارا، و 6 لسفادهيد شتهانا، و 10 امانيبورا، و 12 لأناهاتا، و 16 لفيشودها و 2 لآجنا، ومجموعها 50، وهو عدد حروف الأبجدية السنسكريتية، وكل الحروف الموجودة فى ساهاسرارا مكررة 20 مرة للزهرة ذات الألف بتلة.

13 راجع ’رمزية الصليب‘ فى موضوع الحلزون، وتذكَّر كذلك ’بيضة العالم براهماندا‘، كما أن الكأس المقدس أومفالوس الذى سنكتشف تساويه فيما يلى. راجع أيضا ’ملك العالم‘، والكتابان من ترجمات تراث واحد، قيد النشر.

14 وسوف نتذكر فى هذه النقطة التناظر المدهش مع بداية إنجيل يوحنا فى الكلمة والنور والحياة Verbum, Lux, Vita، ولكى نفهمها لابد من مضاهاتها بمصطلح هيرانياجاربها. راجع Prespective on Initiation باب 47.

و صيغها المختلفة الظاهرة با شيانتى والخفية مادهيا ما، وينتمى كلاهما إلى النطاق اللطيف، وهى نظرية يقوم عليها علم مانترافيديا بكامله، ولكننا لا نشير إلى أنها لا تفسر وجود بيجامانترا أى اللغة الطبيعية فى العناصر التى تحتوى عليها زهرات اللوتس فحسب بل كذلك رسم الحروف على بتلاتها، والواقع أنه لابد من فهم أن الأمر هنا ليس مجرد حروف اللغة المكتوبة ولا حتى الأصوات المنطوقة التى تعيها الأذن بل كذلك الحروف كأسماء طبيعية لكل الأنشطة كريا التى تتعلق بالتاتفا التى تناظر المركز، أو كتعبيرٍ عن الأصوات المسموعة فايكهاريشآبدا التى اصدرتها القوى التى تناظر تلك الأنشطة.

وطالما بقيت كونداليني ساكنة فى موئلها فى تشاكرا مولادهارا، أى فى قاعدة العمود الفقارى كما سبق القول، وهو جذر سوشومنا وكل القنوات نادات، ونجد فيه مثلثاً يسمى تريبورا[15]، وهو عرش شاكتى شاكتيبيتها والذى يلتف ثلاث دورات ونصف دورة[16] حول رمز شيفا لينجا الذى يسمى سفايامبهو، ويغطى برأسه براهمادفارا أى باب سوشومنا[17]، وهناك اثنين آخرين من اللينجات أحدهما بانا فى تشاكرا أناهاتا والآخر إيتارا فى تشاكرا آجنا، ويناظرا النقطتين الحيويتين جرانتهيس فيما يمكن تسميته

15 ودائما ما تظهر قاعدة مثلث يانترا شاكتى فى أعلى وقمته إلى أسفل، وهو ما يشاكل عددا من رموز المبدأ الأنثوى.

16 ولنتذكر فى هذه المناسبة التشاكل بين الدورات الثلاثة ونصف دورة فى حلزون كونداليني وبين الثلاثة أيام ونصف يوم فى أديان تراثية عدة، والتى تظل الروح إبّانها مرتبطة بالجسد بعد الموت، وهى الفترة اللازمة لحلِّ الروابط الحيوية التى تظل فى حالة 'سبات' فى الإنسان العادى، فاليوم الواحد دورة كاملة تناظر لفّة اللولب فى الحلزون، ودائما ما تكون دورة العودة على عكس دورة البداية، ويرمز فك الحلزون إلى نهاية حياة الفرد، لكن العودة تمثّل فى الرجوع على نحو مقلوب للأحداث التى شكلت حياته، وهى الفكرة التى أدّت إلى كثير من التفاسير الخيالية.

17 و الماندالا أو اليانترا المرتبطة بعنصر الأرض على شكل مربع يرمز إلى المكعب الذى يرمز بدوره إلى فكرتى 'الأساس' و'الاستقرار'، ويجوز القول بلغة التراث الإسلامى إننا بصدد رمزية 'الحجر الأسود'، والذى يساوى لينجا الهندوسية كما يساوى الكأس المقدس وهو أحد رموز 'مركز العالم'، راجع 'ملك العالم' الباب التاسع، ترجمات تراث واحد، قيد النشر.

’النقاط الحرجة‘ فى عمليات يوجا كونداليني[18]، وأخيرًا هناك بارا رابع فى ساهاسرارا هو موئل باراماشيفا.

وعندما ’تستيقظ‘ كونداليني بالرياضات الصحيحة التى لن نصفها هنا فهى تسرى فى باطن سوشومنا وتخلل زهرات اللوتس التى تتفتح مع مرورها، وتأخذ منها المبادئ المختلفة للتجلى الفردى التى تعود إلى حال القدرة لترتبط بهذا المركز فى حركتها نحو المركز الأسمى، كما أن هناك مراحل شتى فى لايا يوجا ولكل منها ’قوى سيدهى‘، ومن المهم مراعاة أن ذلك ليس الأمر الجوهرى واجب الوجود، وهو أمر لا نملك الخوض فيه طالما انبرت ميول الغربيين إلى عزو صفات لهذه القوى ’كظواهر‘، وهى أمر لا شأن له به كما يشير الكاتب مصيبًا إلى أن ’اليوجى‘ لا يأمل فى تحقيق حال مشروط أيًا كان مهما كان متميزًا أو سماويًا، بل يسعى فحسب إلى ’الخلاص‘، ولذا لا يستطيع الارتباط بهذه ’القوى‘ التى تصدر عن عالم التجلى الظاهرى، ومن يسعى إلى التحكم فى هذه القوى لذاتها ويجعل منها غاية لجهوده لا أن يعتبرها مجرد نتائج عَرَضِية فلن يكون يوجيا على الحقيقة، فسوف تفرض عليه عوائق يستحيل اجتيازها تعطله عن الترقى نحو الغاية النهائية الأسمى، وسوف لا يربو ’تحققه‘ عن امتدادات بعينها من الفردية الإنسانية، وهى نتيجة لا قيمة لها قياسًا إلى الغاية الأسمى، فالقوى المقصودة عادة ما تُعتبَر علامات على أن الكائن قد وصل إلى مرحلة بعينها بمجاهداته، ولذا تعتبر طريقة ظاهرية للتقويم، ولكن ما يهم على الحقيقة أن حال ’الوعى‘ الذى يتمثل فى الكائن الربانى ديفاتا الذى تماهى معه الكائن فى مراتب تحققه، وهذه الحالات ذاتها تعتبر تمهيدًا تدريجيًا للاتحاد الأسمى الذى لا يُعاير بمعيارها فيما بين المشروط واللامشروط.

ولن نكرر هنا تعداد ما أسلفنا فى أول هذه الدراسة عن المراكز التى تناظر البهوتات الخمس و’مواضعها‘[19]، فهى تتعلق بالدرجات المختلفة للتجلى الجسدانى، والعبور

18 وهذه الليذجات الثلاثة فى سياق تنامى الكائن تتعلق بمواقع لوز أو هى ’بذرة الخلود‘ التى طرحناها فى ’ملك العالم‘ الباب السابع. ترجمات تراث واحد، قيد النشر.

19 ومن المهم ملاحظة أن أناهاتا تشير إلى منطقة القلب، ولابد من تمييزها عن زهرة اللوتس ذات البتلات الثمانية lotus of the heart، وهى موئل بوروشا الذى يحتل القلب ذاته باعتباره ’المركز العضوى‘ للفرد.

من أحدها إلى الذى يليه من التاتفات التى ’تذوب‘ فى المجموعة التى تعلو عليها، فيذوب الكثيف فى اللطيف، وأخيرًا تأتى تشاكرا آجنا حيث توجد التاتفات ’العقلية‘ اللطيفة التى يشكل مركزها المقطع المقدس ’آوم‘، وقد اكتسب هذا المركز اسمه من اسم فعل الأمر آجنا أو ’المعلم الباطنى‘ باراماشيفا الذى تماهى معه ’النفس‘، ويأتى هذا الأمر من المقام الذى يعلو النطاق الفردى[20]، ويرتبط موضع هذه التشاكرا ’بالعين الثالثة‘ وهى ’عين العرفان جنانا تشاكشوس‘، والمركز الدماغى الذى يناظرها هو الغدة الصنوبرية pineal gland، والتى ليست ’عرش النفس‘ فى المفهوم العبثى عند ديكارت، ولكنها تقوم بدور مهم فى ربط الأعضاء بالصيغ الأسمى للكائن الإنسانى، وكما أسلفنا فى عمل آخر عن وظيفة ’العين الثالثة‘، والتى تشير جوهريًا إلى ’حاسة الخلود‘ واستعادة ’الحال الأولانى‘، وتناظر مرحلة ’التحقق‘ آجنا تشاكرا بما يعنى كمال الحال الإنسانى، وهى نقطة الوصل مع الأحوال الأسمى التى تكمن فيما وراء هذه المرحلة[21].

وتقع فوق آجنا اثنتين من التشاكرات الثانوية تسميان ’ماناس‘ و ’سوما‘[22]، وهناك زهرة لوتس تحت غلاف ساهاسرارا باثنى عشر بتلة، وتحتوى على المثلث الأعظم كاماكالا موئل شاكتى[23] شابدابراهما، أى حال الصوت العَرَضى اللامسموع التى تمثله

[20] ويناظِر هذا الأمر ’الخلافة الربانية‘ فى تراث الشرق الأقصى، كما أن آنجا تشاكرا تترجم إلى ’عالم الأمر‘ فى العربية، وكما أن هذا الانعكاس من منظور ’الكون الأكبر‘ هو حالنا فى الوجود الذى يشغل مركز الفردوس الأرضى، ويمكن استنتاج بعض الاعتبارات الموجزة عن صيغ التجلى الملائكى وعلاقتها بالإنسان، لكن ذلك سينبو بنا عن موضوعنا.

[21] وترتبط رؤية ’العين الثالثة‘ التى يتحرر بها المرء من الحال الزمنى عن قرب بالوظيفة النبوية، وهذا ما تعنيه كلمة ’ريشى‘ الهندوسية، والتى تعنى ’الرائى‘ seer، ولها نظير تام فى العبرية هو roeh، وهو التسمية القديمة للأنبياء، والتى استبدلت بكلمة ’نبى‘ فيما بعد، ولنضف إلى ذلك بدون إسهاب أن ما أشرنا إليه فى ملحوظة سابقة وارتباطه بالتفسير الجوانى لسورة القدر فى سياق الحديث عن تنزيل القرآن.

[22] وتمثل هاتين النقطين زهرتا لوتس بستة واثنى عشر بتلة على التوالى.

[23] وقد كان أحد الأسباب التى جعلت المثلث رمزا لشاكتى هو تجليها على صورة إرادة إتشها و فعل كريا ومعرفة جنانا.

كاماكالا بجذر م و ل ا من بين كل المانترات التى توجد فى مثلث تريبورا مولادهارما، ولا نملك تناول التفاصيل المعقدة لهذه الأوصاف التى أسبغت على مراكز التأمل المختلفة التى تتعلق بـ مانترافيديا، ولا تعداد الشاكتيات اللائى تجلسن بين آجنى و ساهاسرارا، وختامًا فإن ساهاسرارا تسمى شيفاستهانا بموجب أنها موئل باراما شيفا متوحدًا مع نيرفانا شاكتى، وهى أم العوالم الثلاثة، وهى مقام الرضوان حيث تتحقق الذات العلية آتما، ومن استطاع معرفة ساهاسرارا بالكامل تحرر من العود الأبدى سامسارا، فقد حطم كل الروابط التى تقيده بها بمعرفته، ومن ثم صار إنسانًا خالدًا جيفاموكتا لساعته.

وسوف نختم حديثنا بملاحظة لم تطرأ مطلقا من قبل، وتتعلق بالاتساق بين المراكز التى تحدثنا عنها فى سياق موضوع السفيروت فى القبالة، فهى بدورها كأى شيء كان تمتاح من التناظر مع الوجود الإنسانى، وقد يعترض البعض بأن مراتب السفيروت عشرة، فى حين كانت الشاكرات الستة و ساهاسرارا سبعة فحسب، لكن هذا الاعتراض مردود حينما نلاحظ أن صورة 'شجرة السفيروت' تحتوى على ثلاثة أزواج بوضع متماثل فى عمودين إلى اليسار واليمين، وهكذا كان السفيروت بكامله موزعًا على سبعة مقامات تنعكس عن المحور المركزى أو 'العمود الأوسط' الذى يناظر سوشومنا، ونجد أنفسنا مرة أخرى فى المنظومة السباعية[24].

ولو عدنا إلى القمة فلن نجد صعوبة فيما تعلق بـ ساهاسترارا التى 'وُضِعَت' فى قمة الرأس وصلتها بـ سفيراه أو كيثير، واللذان يعنى اسمهما 'تاجا'، ثم نأتى إلى مزدوج الحُكمة و بيناه، والذى لا بد يناظر آجنا، حتى إن ثنويتهما ممثلة فى بتلتين من زهرة اللوتس ذاتها، كما أنهما ينتجا 'العرفان'، وقد رأينا فى 'وضع' آجنا إشارة إلى 'عين الحكمة'[25]، أما عن الإنسان فإن ثنوية هسيد و جيبوراه يمكن أن ترتبط بالذراعين[26] على

[24] ونلاحظ أن التشابه بين رمزيتى 'شجرة سفيروت' بصولجان هرمس بعد ما لاحظنا عاليه، كما أن اختلاف 'القنوات' التى تصل بينهما ليست بلا تشاكل مع النادات.

[25] وفضلا عن ذلك يمكن وضع مزدوج حكماه و بيناه فى رمزية مرتبط بالعينين اليمنى واليسرى فى تناظر مع الشمس والقمر.

منوال رمزية عامة للرحمة والعدل، وهكذا يوضع السفروثين على الكتف مرورًا بمنطقة الرقبة فتناظرا فيشودّها[27]، وأما تيفيريس فهى فى موضع مركزى يشير بالضرورة إلى القلب، وهو ما يبين على الفور تناظرها مع أناهاتا، وينتمى ثنائى نيتساه و هود إلى العَجُز، ويشير إلى الطرفين السفليين مثلما كان ثنائى هيسيد وجيبوراه ينتمى إلى الكتفين، والنقاط التى يتصل بها الفخذين بالجسد على مستوى منطقة السُّرَّة، وهكذا مثلت مانيبورا، وأخيرًا يبدو أن عمودا السفيروث يحتاجا إلى انقلاب، فإن يوسود بمرجعية اسمه 'أساس' يناظر مولادهارما، ولابد من تمثيل الملكوت بـ سفادهيشتهانا، وهو بموجب اسمه يبرر معنى الملكوت 'كمملكة'، وتعنى سفادهيستانا حرفيًا 'موئل شاكتى'.

ورغم التطويل فى هذه الملحوظة إلا أننا لم نطرح إلا مخططًا لبعض من الجوانب التى لا تُحصى، ونأمل فى أن نتناولها على نحو أوسع فى دراسة أخرى.

---

26 راجع 'ملك العالم' فيما تعلق برمزية اليدين وشكيناه و'شجرة سفيروت'.

27 ونجد الكتفين فى التراث الإسلامى مجلسا للملاكين اللذين يسجلا الأعمال الطيبة والخبيثة، كما تمثلا الاسمين الربانيين للرحمة والعدل، ونلاحظ فى سياق هذا الموضوع أن تشاكل المواضع يتبدى فى رمزية الميزان التى تحدث عنها سفر دى تزنيوثا.

4. نظرية العـناصر الخمسة الهندوسية

لقد طُرِحت نظرية العناصر الخمسة من المنظور الكونى فى فايشيشكا وكذلك فى سانكهيا من جانب مختلف، فقد كانت الأخيرة تركيبية فى حين كانت الأولى تحليلية، وقد اشتُق اسم فايشيشكا من مصدر فيشيشا بمعنى 'تمييز الطبائع'، ويتعلق بالتالى بالأمور الفردية، وتمثل فرعًا من المذهب يتناول معرفة الأشياء على نحو فردى، ويناظر هذا المنظور ما ذهب إليه اليونانيون فى حقبة ما قبل سقراط، وسُميت 'الفلسفة الطبيعية'، رغم ضرورة التحسب لاختلاف صيغ الفكر عند الشعبين، ولكنن نفضل استخدام مصطلح 'علم الكون Cosmology' حتى نجتنب سوء الفهم، وكذلك لكى نشير إلى الاختلاف العميق بين ما نطرح هنا وبين علم الطبيعة الحديث، ناهيك عن أن اصطلاح 'علم الكون' كان شائعًا فى القرون الوسطى فى الغرب.

وتحتوى فايشيشكا على الأمور التى تتعلق بالأشياء الجسدانية المحسوسة، والتى تشكل المنظومة الفردية، كما تتناول مبادئ الأجسام فى تفاصيل مسهبة أكثر من باقى فروع المذهب، ويجب مراعاة أن المرء لابد أن يألف هذا المذهب وخاصة فيما تعلق بـ سانكهيا حينما تكون المسألة هى أيهما أوثق كلية فى مبادئها التى تنبثق عنها العناصر، ويرى المذهب الهندوسى أن هناك خمسة عناصر تسمى بهوتات فى السنسكريتية، وهى كلمة مشتقة من جذر ب هـ و بمعنى 'يكون to be'، ولكنها تركز على معنى 'يبقى to subsist'، أى تسمية الكائن المتجلى من حيث جوهره القابل، وبالتالى تلويح بالصيرورة يتعلق بهذه الكلمة، وعلى النقيض من الجوهر الصمدى الفاعل، ويرتبط المعنى الأول ببراكرتى أو 'مادة الخلق الكلية'، والتى يمكن أن نسميها 'الطبيعة'، وهى كلمة تشتق من أصول معنى الصيرورة كما فهم اليونانيون كلمة physis، ولذا كانت العناصر بمثابة تعيُّن للجوهر القابل، أو هى بتعبير آخر تعديلات براكريتى التى تكاد أن تكون عَرَضِيّة بالنسبة لها، وعلى شاكلة الوجود الجسدانى ذاته باعتباره صيغة تشكلت من واقع الأحوال التى صاغتها، وليست إلا عَرَضًا فى الوجود الكلى بكماله.

ولو كنا نعتبر فى 'الجوهر الفاعل' فى الوجود وعلاقته 'بالجوهر القابل' فإن الجانبان مكملان لآحدهما الآخر، كما يتناظرا مع بوروشا و براكريتى فى هذا التجلى، ووجب أن تكون تلك التعينات القابلة أى العناصر الخمسة تناظر عددًا مساويًا من مثالاتها الجوهرية فى نطاق التجلى اللطيف، والواقع أن سانكهيا تعتبر العناصر الخمسة تانماتراات، واسمها يعنى 'معيار' لتحديد النطاق الصحيح لصفة أو ماهية فى الوجود الكلى، ومن نافلة القول إن تلك التانماتراات لا تُدرَك بالحواس من واقع انتمائها لنطاق التجلى اللطيف، وعلى عكس العناصر الجسدانية وتواليفها، ولكنها تُدرَكُ بالفكر فحسب، ولا يمكن أن تكتسب اسمًا مخصوصًا إلا بالتشاكل مع النظم الحسية الأخرى التى تناظرها، حيث إن المسألة هنا هى الصفة بمنطوقها العرضى للجوهر الفاعل، والواقع أنها تسميات معتادة لتلك الصفات،

وهى شابدا الصوتية المسموعة، وسبار شا المفهومة، وروبا بمعناها المزدوج للشكل واللون، والمذاق راسا والشم جاندها، ولكننا نقول إن التسميات لا ينبغى أن تؤخذ كتشاكلات، فنحن هنا نعتبر أن الصفات فى حالتها الأولانية، أى إنها لم 'تتم' بعد، وسوف نرى أنها لن يمكن أن توجد فعلاً فى عالم التجلى إلا بعون البهوتات، وفكرة التانماتارات لازمة حين نرغب فى وصل فكرة العناصر بمبادئها فى الوجود الكلى التى لازالت تنتمى إليه، ولكنا هنا نحاول وصلها بجوهرها القابل، ومن ناحية أخرى أن الفكرة لا محل لها حين نقتصر على دراسة وجود الفرد والصفات المحسوسة بما هى، ولذا ليس هناك فى فايشيشكا التى التزمت بهذ المنظور.

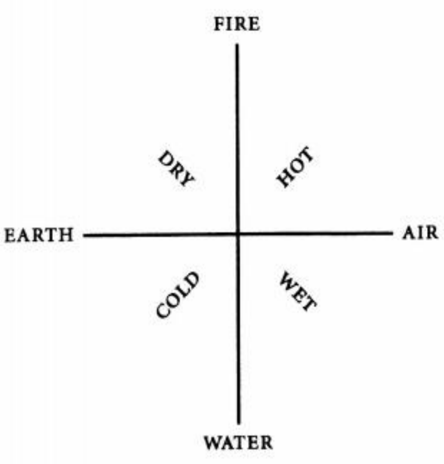
وسوف نتذكر العناصر الخمسة التى أقرها المذهب الهندوسى، وهى الأثير أكاشا، والهواء فايو، والنار تيجاس، والماء آب والأرض بريثيفى، وهذا هو الترتيب الذى تفاضلت به من الأثير وهو العنصر الأولانى، وهو على الدوام كذلك فى كل المتون الهندوسية، وخاصة تشاندوجيا أوبانيشاد وتايترياأوبانيشاد حيث وصف تكوينها وترتيب نهاياتها حين تعود إلى الحال اللامتجلى على نحو مقلوب لسابقه، كما أن كل عنصر يناظر صفة حسية باعتبارها صفته الصحيحة بموجب أنها تُجلى طبيعته الجوهرية التى نعرفه بها، فيناظر الأثير السمع شروترا ويناظر الهواء فايو اللمس فاش وتناظر النار البصر تشاكشوس ويناظر الماء الذوق راسانا وتناظر الأرض الشم جهرانا، كما أن ترتيب تنامى الحواس هو ذاته ترتيب العناصر التى ارتبطت بها واعتمد عليها مباشرة، وهذا المسار يتفق مع النظام الذى عددناه سلفًا عن الصفات الحسية بربطها بالتانماتارات من حيث المبدأ، كما أن كل صفة تتجلى فى عنصر منها تتجلى بالتساوى فى الحالات التى تتبعها، وليس كما لو كانت تمتلك الصفات المذكورة كحق لها بل بمدى تقدمها عن العناصر الأسبق، وعلى كلٍ سيكون من النقائض افتراض أن عملية نمو التجليات التى فُرضت تدريجيًا يمكن أن تؤدى فى النهاية إلى درجة تفاضل أقل حدة، مما يمكن من العودة إلى الحال اللامتجلى.

وقبل أن نستطرد نود أن نضيف أن هناك اختلاف مهم بين النظريات اليونانية عن 'فلاسفة الطبيعة' الذين جاء ذكرهم فى بداية الدراسة فيما تعلق بعدد العناصر وترتيبها واشتقاقها، وتناظراتها مع الصفات الحسية، ونبدأ أولًا بذكر أنهم قد سلموا بوجود أربعة عناصر فحسب، ولم يسلموا بوجود الأثير باعتباره عنصرًا مختلفًا، وهى واقعة غريبة، لكنهم يتفقون مع الجيانيين والبوذيين الذين يناقضون المذهب الهندوسى، لكن هناك استثناءات على منوال أمبيدوقليس الذى اعترف بالعناصر الخمسة، لكنه رتبها على المنوال التالى، الأثير والنار والأرض والماء والهواء، والتى لايبدو لها مبررًا، إلا أن البعض[1] قالوا إن هذا الفيلسوف كان يجدر به التسليم بأربعة عناصر فحسب مرتبة كما يلى، الأرض والماء والهواء والنار، وهو على عكس ترتيب أفلاطون الذى لا يجعله بحسب ميلادها بل بحسب ترتيب فنائها فى بعضها البعض، لكن الأورفيون والفيثاغوريون قد سلموا بوجود العناصر الخمسة، وهو أمر طبيعى تمامًا نظرًا للصبغة التراثية فى مذاهبهما، كما أن أرسطو أقرَّ بها كذلك، وأيًا كان الأمر فإن دور الأثير لم يكن له أهمية ولا تعريفًا عند اليونانيين فى المدارس البرانية على الأقل كما كان عند الهندوس، وبغض النظر عن بعض

[1] Struve, De Elimentis Empedocles.

الفقرات فى محاورتى فايدو و تيمايوس اللتان كانتا إلهامًا فيثاغوريًا فقد كان أفلاطون يسلم عمومًا بأربعة عناصر، وكانت النار والأرض هما الطرفان الأقصى وكان الهواء والماء فى الوسط، ويختلف مع الترتيب الهندوسى فى حالة الماء والنار، ونعجب ما إذا كان أفلاطون قد وقع فى اضطراب بين ترتيب الميلاد ودرجات الغموض، وهو موضوع سنعود إليه لاحقا، ويتفق أفلاطون مع المذهب الهندوسى فى ربط البصر بالنار كصفة لازمة، لكنه انحرف عنه فى ربط الفهم بالأرض بدلًا من الهواء، وقد كان من الصعب أن نجد عند اليونانيين تناظرًا حاسمًا بين العناصر والملكات الحسية، لكنه سهل الفهم لو سلمنا بأربعة عناصر فقط، وسوف نلاحظ على الفور الفجوة فى تناظرها، فعدد الحواس الخمس مسلم به فى كل أين.

ونجد عند أرسطو اعتبارات من نوع آخر، ورغم اهتمامه بالخصائص فإنها لم تكن حسية بصحيح القول، والواقع أن آراؤه تقوم على التمييز بين الساخن والبارد وهما مبدئا البسط والقبض، وكذلك بين الجاف والرطب، فالنار ساخنة جافة والهواء ساخن رطب، والماء بارد رطب، والأرض باردة جافة، وهذه المجموعة من الصفات الأربع



فى أزواج متضاضة تتعلق فقط بالعناصر الأربعة مع إقصاء الأثير، وهو ما يبرر ملاحظة أن الأثير عنصر أولانى ولا بد له أن ينطوى على أزواج متفاضلة أو متكاملة تتواجد معًا على نحو طبيعى حيث يتوازن كل زوج قبل تفاضلهما، والذى يمكن اعتباره نتيجة للصدع فى التوازن الأصلى.

وهكذا لا بد للأثير أن يوضع فى نقطة المركز حيث تنتفى التناقضات، ولكنها مثل نقطة المركز فى الصليب الذى تناظر أذرعته الأربعة العناصر الأربعة، وهذا التمثيل الشكلى ذاته هو ما اعتمده هرامسة العصور الوسطى، والذين أسبغوا على الأثير اسم 'الجوهر الخامس quinta essentia'، وهو ما يعنى تعداد العناصر تنازليًا، أى بترتيب مقلوب لميلادها، حيث إن الأثير سيكون العنصر الأول وليس الخامس، ويجوز ملاحظة أن المسألة هنا هى 'الجوهر القابل substance' وليس 'الجوهر الفاعل essence'، وفى هذا الشأن فإن التعبير يصور الاضطراب الذى فشا فى لاتينية العصور الوسطى، حيث إن الفارق بينهما لم يُراعَ بوضوحٍ مطلقًا كما حدث فى الفلسفة المدرسية philosophy[2] Scholastic.

وحيث إننا لازلنا بصدد المقارنات يحسُن أن نتحسَّب للتمثيلات الزائفة التى فرضتها البوذية الصينية أحيانا، فنجد فيها أمرًا يسمى 'العناصر الخمسة' جاء ترتيبه كما يلى، الماء والخشب والنار والأرض والمعدن، وقد جرى الترتيب على أساس مولدها لا نهايتها، ومما يؤدى إلى الضلال أن العدد واحد فى الحالين، ويحمل ثلاثة منها أسماء متساوية المعنى،

---

[2] جاء فى الشكل الذى تصدر رسالة لايبنيتز De Arte Combinatoria الذى يعكس المنظور الهرمسى عن 'الجوهر واجب الوجود the Quinessence' الذى وضع فى قلب صليب العناصر، أو لو أحببت فى الصليب المزدوج للعناصر بزهرة خماسية البتلات، والتى تشاكل رمز الصليب الوردى، كما يتعلق تعبير Quinta Essentia بالطبيعة الخماسية للأثير كما ظن بعض المعاصرين، لكن الأثير بما هو مبدأ العناصر الأربعة، كما أن هذا هو التفسير الخيميائى للزهرة الخماسية.

ولكن ما الذى يناظر العنصرين الآخرين، وكيف يتأتى للمرء أن يجعل الترتيب هنا مناظرًا للمذهب الهندوسى؟[3] والحق إنها مسألة منظور يختلف تمامًا رغم التشابهات الواضحة، كما أن فحصها فى السياق الحالى أمر لا مبرر له، وحتى نجتنب الاضطراب من الأفضل أن نترجم من الصينية مصطلح hing بأنه يعنى أمرًا آخر غير 'العناصر' على منوال 'العوامل' كما سبق القول[4]، والذى يقارب معناها الأصلى.

وبعد هذه الملاحظات نود تلخيص فكرة العناصر، فيلزم أولًا التخلص من كثير من الأفكار الخاطئة التى انتشرت فى زماننا، فأولًا لا لزوم لقول إن العناصر هى المكونات المبدئية للأجسام، فهذا المعنى يختلف تمامًا عما رأى الخيميائيون الهرامسة فى العصور الوسطى أن الأجساد قد نتجت عن توليفة من 'العناصر البسيطة' أو أمرًا آخر من هذا القبيل، فمن ناحية كانت الكثرة التى تسمى 'بسيطة' تناقض هذا التمثيل، ومن ناحية أخرى لم يثبت قط وجود 'عناصر بسيطة' وهذا الاسم من وضع الخيميائيين ولا يذكرون له تفصيلا، وعلى كلٍ فإن العناصر ليست مواد حتى لو كانت بسيطة، لكنها المبدأ القابل الذى تنشأ منه المادة بصورتها المعهودة، ولا ينبغى لنا أن ننخدع بواقع أن التشاكل المسمى بأسماء يمكن استعماله فى الآن ذاته لوصف مواد بعينها، والتى لا تماهى معها على أى نحو كان، حيث إن الأخير أيًا كان هو على الحقيقة ناتج من مجموعة من خمسة عناصر، ورغم احتمال أن تكون بطبيعتها قابلة لهيمنة أحدها على العناصر الأخرى.

وقد رغب البعض مؤخرًا فى التمثيل للعناصر بأحوال المادة الطبيعية من منظور علماء الطبيعة المحدثين، أى درجات التخثر من الأثير الأولانى المتجانس الذى يملأ الفضاء، وهكذا يوحد بين كافة أجزاء العالم العضوى، وعكفوا على بحث التناظر واستنتاج النتائج بدءًا من الكثيف إلى اللطيف، فقرنوا الأرض بحال الصلابة والماء بحال السيولة والهواء بحال الغازيَّة والنار بحال التوهج، ومزيدًا من الأحوال النادرة، ونجد هنا مرة أخرى نموذجًا للاهتمامات العبثية التى شاعت فى أيامنا، ومحاولة مصالحة أفكار التراث مع المفهوم العلمى الدنيوى، وليس ذلك لقول إن هذه الأمور لا تنطوى على قدر من الحقيقة، بمعنى أن المرء قد يسلم بأن كل هذه الحالات العضوية physical states قد يكون لها صلة بعنصر معيَّن، لكن هذه تناظرات لا تمثيلات، ولا تتقابس مع الوجود المشترك لكل العناصر فى جسد بعينه فى أى حال كان، كما ستكون الرغبة فى الذهاب إلى أبعد من تماهى العناصر مع الحواس أمر غير مشروع، ومن منظور آخر يتعلق بهذا الأمر بشكل أكثر مباشرة، فزيادة التصلب التى استقرت بين العناصر هى ذاتها التى وجدت عند أفلاطون، فهو يضع النار أمام الهواء وبعد الأثير، كما لو كانت أول العناصر التى تشكلت وتمايزت عن الأثير فى قلب الوسط الكونى الأصلى، فليس على هذا المنوال نجد تبريرًا للمنظومة التراثية كما طرحها المذهب الهندوسى، زد على ذلك أن على المرء أن يحذر غاية الحذر من التعلق قصرًا بمنظور واحد يتزيَّد فى النظام overly systematic، أى مقيد بأضيق الحدود والمواصفات، وإن كان من شأننا الجهل بنظرية أرسطو وتأويل الهرامسة الذين أشرنا إليهم سلفًا بدعوى أنها تثير مسألة مبدأ القبض

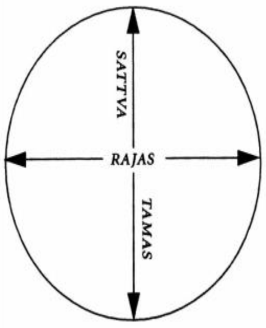
[3] وقد انتظمت العناصر الخمسة على شكل صليب مزدوج بتعاكس الماء والنار والخشب والمعدن، لكن الأرض تحتل المركز.

[4] Marcel Graneet, La Pensee Chinoise, Psris, A.Michel, 1988.

والبسط، وقد سعينا إلى تفسيرها لصالح التماهى بين العناصر والأحوال الجسدية المختلفة التى نتناولها حاليا.

ولو أصر المرء على البحث عن نقطة للمقارنة مع العلوم الطبيعية فى خضمّ تيارات المعنى الحالى للكلمة فلا شك سيكون أميل إلى الصواب لو اعتبر العناصر ممثلة لصيغ متنوعة من الترددات، وهى ترددات تصبح المادة فيها مفهومة لكل من حواسنا على التتابع، ونقول على التتابع حيث لابد من فهم أننا نقصد تتابعًا منطقيًا فحسب[5]، ولكن حين يتحدث المرء عن صيغ ترددات المادة كما لو كان يتحدث عن أحوال عضوية لابد أن يحذر من أن الهندوس لا يفهمون فكرة المادة بالمعنى الذى يطرحه علماء الطبيعة المحدثون، والدليل على ذلك كما أشرنا من قبل أن السنسكريتية ليس فيها كلمة تقاربها حتى يترجمون بها 'المادة'، ولو كان هناك مبرر للتعبير عن فكرة المادة لنقل مفهومها القديم لكان جهدًا مشكورًا لجعلها أقرب إلى الفهم، وعليه أن يفعل ذلك دائمًا بتحسُّب، إلا أن من الممكن النظر إلى ذبذبة أحوال بعينها دون استعانة بالخصائص التى أسبغها المحدثون على المادة، إلا أن مفهومًا كهذا يبدو لنا أكثر توافقًا فى الإشارة بالتشاكل إلى ماهية العناصر وليس تعريفها هلى الحقيقة، وربما كان ذلك هو كل ما يلزم هو الانتباه إلى اللغة التى نحتكم عليها، ونظرًا لحالة النسيان العامة التى سقطت فيها الأفكار التراثية إلى قاع العالم الغربى.

إلا أننا لابد أن نضيف أن علاقة الفرد الإنسانى بالحواس يعبر عن حالات تسم الوجود العضوى وتحدده كصيغة خاصة من صيغ الوجود الكلى، وحيث إن هذه الصفات التى نعلمها عن الجسد باستبعاد أى شىء آخر يمكن أن نرى فى العناصر تعبيرًا عن الحالات ذاتها للوجود العضوى لا من منظور الإنسان بل من المنظور الكونى، ولا يمكن أن نعالج هذا الموضوع هنا بكفاءه، لكن هذا على الأقل يؤدى إلى فهم كيفية انبثاق الحواس عن العناصر كترجمة لحواطر 'كون أصغر' تتناظر مع حقائق 'الكون الأكبر' وتُعرَّف على أنها مجمل الأحوال المذكورة، وبالتالى تتشكل بما هى بالعناصر التى أضفت عليها ماديتها، وأعتقد أن ذلك أضبط فكرة عامة عن هذه العناصر.



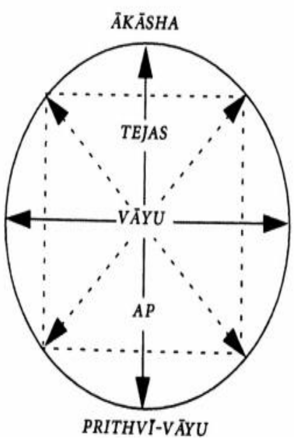
وننتقل الآن إلى اعتبارات أخرى ستبين كيف يتعلق مفهوم العناصر بالحالات الجسدية الخاصة فحسب بل كذلك بأحوال الوجود لمنظومة أكثر كلية، وعلى الأخص أحوال التجليات جميعا.

ولكى نطرح تفسيرًا منضبطًا يمكن تمثيل الاختلافات بين العناصر كعوامل فعالة داخل كرة، وتعملا فى الكرة كقوتان فى اتجاه عمودى أحدهما صاعد والآخر هابط على المحور، أما التوسع الأفقى الذى يمثل الاتزان بين المَيلَين فسوف يحدث على السطح الأفقى من منتصف المحور الرأسى، أى إن مستواه استوائى، ولو اعتبرنا العناصر موزعة فى هذه الكرة بحسب الميول التى تسود فيها، ولا بد أن تحتل الأرض أسفل موضع

[5] ومن نافلة القول إنه لا ينبغى وضع تتابع زمنى باستخدام معانٍ مختلفة مثل التى توهمها كونديلاك لتمثيل مفهومه فى كتابه الأشهر Traite des Sensation.

بتثاقلها بموجب أنها منطقة الظلام، وهى فى الآن ذاته مستقر للماء، فى حين أن خط الا ستواء يُحدد حدودها، وتقول رمزية عامة فى كل فروع المذاهب الكونية cosmogenic doctrines، وفى أى تراث كان إن الماء يحتل النصف الأسفل من الكرة، ورغم أن الميل إلى الهبوط لازال سارياً فى طبيعة هذا العنصر فإننا لا نقول إنه مقصور على اتجاه واحد، فلو اعتبرنا أى نقطة فى النصف الأسفل من الكرة باستثناء المحور الرأسى فإن القُطر يتخذ اتجاهًا مائلًا بين الرأسى والأفقى، فيمكن أن نرى أن اتجاهه يذوب فى اتجاهين آخرين ويعمل كمحصلة لهما، وهما تاماس وراجاس، ولو ربطنا هذين الفعلين بخصائص الماء فإن الكون الرأسى دالة لتاماس سيناظر الكثافة، وسوف يناظر الأفقى السيولة، ويمثل خط الاستواء المنطقة الوسيطة وهى الهواء، وهو العنصر المتعادل الذى يعمل على التوازن بين المَيلَين النقيضين فى موضع التعادل بينهما، والذى يمتد ليتقاطع مع سطح الماء ليفصل بين منطقتى الماء والنار ويحُدُّها، والواقع أن النار تحتل النصف العلوى من الكرة حيث تسيطر ساتفا، ولكن فاعلية راجاس سوف تستمر، فالميل يتوسط كل نقطة فى النصف الأعلى كما أشرنا سلفًا فى الحديث عن النصف الأسفل، ولكن هذه الحالة تقع بين المستويين الأفقى والرأسى، والمكون الأفقى هو دالة راجاس التى تناظر الحرارة، أما المكون الرأسى فهو دالة ساتفا أى النور، ومن المعلوم أن النور والحرارة معًا من خصائص النار الطبيعية.

ولكننا لم نتحدث بعد عن الأثير، حيث إنه أعلى العناصر وأشدها غموضا، ولابد من اتخاذ مقامه فى أعلى نقطة من التمثيل الشكلى، أى على قمة المحور الأسمى، وهى منطقة النور المحض النقيض لمنطقة الظلام، ويحكم الأثير الكرة بكاملها والعناصر المكونة لها، وفى الآن ذاته يتخلل كافة عناصرها ويغطى الكرة ويحكمها بموجب حال اللاتمايز الذى يصفه، وهو ما يمكِّنه من تحقيق 'حضور' المبدأ الأسمى فى عالم الجسد، وكما يقول شانكارا شاريا فى آتمابودها "إن الأثير فى كل مكان، ويتخلل ظاهر الأشياء وباطنها"، وهكذا يمكن قول إن الأثير وحده من العناصر الذى يتسنم القمة حيث تعمل ساتفا بأقصى درجة، ورغم وجوب عدم تحديد موضعها كما فعلنا فى الحديث عن الأرض فى النقطة المقابلة، ونعتبرها تحتل فى الآن ذاته مجمل النطاق الابتدائى، وأيًا كان التمثيل الهندسى الذى يُتَّخَذ رمزًا لمجمل النطاق أيًا كان، ولو اخترنا تمثيلها بشكل كروى فذلك لأنه أسهل الطرق للتفسير وأوضحها، وكذلك لأنه يتوافق أكثر من غيره مع المبادئ العامة للرمزية الكونية فى كل الأديان التراثية، وسوف تنطوى على مقارنات مثيرة لا نملك الخوض فيها بعيدًا عن الدراسة الحالية.



وقبل أن نترك هذا الشطر من الدراسة لابد من التنويه إلى أن اتخاذ العناصر بالترتيب الذى بدأنا به فى الشكل الكروى من اللطيف إلى الكثيف بين القمة والقاع ويمكن أن نسمية 'بنيويا' يأخذنا مرة أخرى إلى ترتيب أفلاطون، لكن لابد ألا نخلط بين منظورنا وبين الترتيب بدلالة إنتاج العناصر، والواقع أن الهواء فى حالتنا يحتل مرتبة وسيطة إلا أنه قد نتج قبل النار، كما أن موقعيهما متساويان، فالهواء بطبيعته عنصر متعادل، ويناظر حالًا أقل تفاضلًا عن حال النار والماء، فالميول الصاعدة والهابطة فى

توازن تام، وهو على عكس النار حيث يختلُّ هذا التوازن لصالح الميول الصاعدة، بينما كان الماء ينحو إلى الهبوط، ويشير التناقض التام بين المَيلَين إلى حال يناظر التفاضل الأقصى بينهما، ولو اتخذ المرء منظور أولوية الإنتاج فلا بد أن يفترض أن طبائعهما مفروضة من مركز الكرة، وهى النقطة الأولانية التى لابد أن يوضع فيها عنصر الأثير كمبدأ لباقى العناصر، ومن ثم يتخذ اتجاه الهواء اتجاه التوسع الأفقى، كما تتخذ النار اتجاه التوسع الرأسى ، ويتخذ الماء اتجاه التوسع الهابط مثل الأرض، وهى حدُّ التوقف والنهاية لتفاضلات العناصر.

ولا بد لنا من تناول بعض التفاصيل عن خصائص كل من العناصر الخمسة، وسنبدأ بإقرار أن أولها هو الأثير أكاشا، وهو حقًا عنصر مختلف عنها جميعًا كما أشرنا عاليه، ولا يراها البوذيون على هذا المنوال بحجة أن مالا شكل له نيروبا يُعَدُّ بلا هويَّة، ويماهون بينه وبين الفراغ، فعندهم أن المتجانس ليس إلا فراغًا، كما أن نظرية 'الفراغ الكلى سارفا سونيا' تُطرح كنتيجة منطقية مباشرة للذرّية atomism، فلو كانت الذرات لها وجود إيجابى فى العالم الجسدانى فحسب، ولو كان على تلك الذرات أن تتحرك لتتصل ببعضها بعضًا فإن تلك الحركة لابد أن تجرى فى الفراغ، وأيًا كان الأمر فإن هذا المنظور مرفوض فى مدرسة كانادا التى تعبر عن فايشيشيكا، ولكنها خرجت عن إجماع رفض الذرية، والتى انقطعت عن المنظور 'الكوزمولوجى' تماما، وقد كانت على عكس 'فلاسفة الطبيعة' اليونانيين الذين لم يذكروا الأثير بين العناصر، وكانوا ناءون عن الذرية، ويبدو أنهم تجاهلوا هذا الموقف دون أن يدحضوه، وأيًا كان الأمر فإن منظور البوذيون سهل الدحض بالإشارة إلى أن وجود 'فضاء فارغ empty space' مجرد تناقض اصطلاحى، فلا وجود لفضاء فارغ فى التجليات الكلية حيث إنه يُدرَك سلبيا، زد على ذلك أن مفهوم الفراغ سيكون حاويًا دون محتوى، وهو أمر لا معنى له، فالأثير هو ما يشغل الفضاء بأكمله، ولا ينبغى أن يختلط بالفضاء ذاته بموجب أن الفضاء حالَ وجود بعينه كحاوية وليس كيانًا مستقلًا ، ولا يمكن أن يكون من مبادئ الأجسام، ولا يلد عناصر أخرى، وليس الأثير إذن إلا محتوى الفضاء قبل أية تعينات أولانية متفاضلة فى صور متمايزة، وهو صور نسبية لبكراريتى فى هذا النطاق من التجلى الكلى، أى عالم الجسد، فالأثير لا ينطوى فحسب على كافة العناصر بل كذلك على كل الأجسام، ويضفى تجانسه إمكان استيعاب كل الصور على اختلافها، حيث إنه مبدأ الأشياء المتجسدة، وله كمٌّ أصولى تشترك فيه كل الأجسام، كما أنه بالغ البساطة جوهريًا نظرًا لتجانسه واستحالة تخلله بموجب أنه يتخللها جميعًا.

وعلى ذلك فإن وجود الأثير يطرح ذاته على أنه ليس فرضية بسيطة مما يبين الخلاف العميق الذى يفصل المذاهب التراثية عن النظريات العلمية الحديثة، إلا أننا لابد أن نعتبرها من المعارضين لفكرة الأثير كعنصر حقيقى، لكن ذلك لا يكفى للبرهان على أنه عنصر متميز، أى إن الوحيد الذى يمتد فى كل شىء فى الفضاء الجسدى ليس الهواء كما يقولون، والذى يجب فى هذه الحالة اعتباره العنصر الأولانى، والرد على هذه المعارضة هو أن كلًا من حواسنا يتيح لنا إدراك خصيصة بعينهًا تختلف عن غيرها، لكن هذه الخصيصة تعتبر أمرًا متعلقًا بموضوعها، وعليه فإن الحواس الخمس تناظر خمسة عناصر متميزه.

والمثير الحسى الذى ينتمى إلى الأثير هو الصوت، ويستدعى ذلك بعض الإيضاح،

والذى سيُفهَم بسهولة لو تذكرنا إنتاج الصوت بحركة الذبذبة، وليست فكرة حديثة كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، فقد عبر كانادا عن أن الصوت ينتقل بذبذبات فى تموجات متعاقبة موجة إثر أخرى تنتشر فى كل اتجاهات الفراغ بالتساوى، وتصدر عن أصلها بموجات كروية متراكزة، وتصور فراغًا كرويًا لا محددًا ولا مُعرَّفًا، وهذه أقل الحركات اختلافًا بموجب ما نسميه 'توحد الخصائص isotropism'، ولذا يمكن أن يلد كل الحركات الأخرى، والتى تختلف عنه من حيث إنها لا تنتشر فى كل الاتجاهات بالتساوى، وكذلك سيصدر عن الشكل الكروى كل الصور الصوتية المخصوصة، والتى تبدأ من أى مكان محتمل على نحو ما وصفنا فى الشكل الكروى، وهكذا كان اختلاف الأثير اللأولانى المتجانس الذى ينطوى على الحركات الأخرى الناتجة فى الكون اللامحدود، وليست إلا النمط الأول لموجات الصوت، وحاسة السمع ليست إلا ما يسمح لنا باستيعاب حركة الذبذبة مباشرة، وحتى لو سلمنا بالملاحظات العامة السابقة فلابد من الحذر حتى لا نُماهى عنصر الهواء المادى بالأثير كما هرع البعض إلى افتراضه، وطرحوا مقارنات من هذا النوع ذاته، ويقول كانادا بأن الهواء لا لون له، ولكن من السهل أن نرى ذلك دون أن نشير إلى خواص الهواء، فاللون خاصية للنار، وحيث إن النار منطقياً تابعة للهواء فى ترتيب تنامى العناصر فإن هذه الخاصية لم تتجل بعد فى المرحلة التى يمثلها الهواء.

والعنصر الثالث هو النار تيجاس، والتى تقدم نفسها لحواسنا على شكل حرارة ونور، والصفة التى تنتمى إليها هى الرؤية، ونعتبر النار فى هذه الحالة من حيث خصائص النور، وهو أمر واضح لا يحتاج تفسيرًا، فبالنور وحده تكتسب الأشياء صورها فى النظر، ويقول كانادا "إن النور ملون، وهو مبدأ تلون الأجسام"، واللون إذن خصيصة للضوء، والنور بذاته أبيض باهر ولكنه يتنوع ويختلط فى سقوطه على الأشياء بألوان يمكن تمييزها، ولاحظ أن الفيثاغوريين كما قال بلوتارك قد أكدوا "إن الألوان ليست إلا انعكاسات للنور بطرق مختلفة"، وسوف يقع المرء فى خطأ فاحش لو ظن أن هذا الاكتشاف من نتائج العلم الحديث، ومن ناحية أخرى أن الجانب اللونى للنار مثير لحاسة اللمس بالسخونة، فى حين أن الهواء متعادل حيث إنه سابق للنار التى تصبح الحرارة أحد جوانبها، أما البرودة فتعتبر من خصائص الماء، وهكذا يناقض الماء النار من حيث الحرارة وفاعلية القوى الصاعدة والهابطة كما أسلفنا وصفها، ويفصل الهواء بينهما لتحقيق التوازن، كما أن البرودة تزيد الكثافة بتقليصها للأجسام، أما الحرارة فتخفضها بتمديها، وسوف يسهل التعرف على الرابط بين الحرارة والبرودة وبين النار والماء على الترتيب، ويعتبر ذلك تطبيقًا ذا نتائج بسيطة فى إطار نظرية الجونات الثلاث وتطبيقها على كل العناصر الأولية.

والعنصر الرابع هو الماء آب له خواص كثافة ووزن وسيولة ولزوجة، والأخيرة هى التى تميز الماء عن كافة السوائل الأخرى، وقد أشرنا سلفًا إلى الارتباط بين هذه الخواص وبين الميل إلى التصاعد تاماس والهبوط راجاس، وتناظر حاسة الذوق الماء، رغم عدم أهمية التركيز على اعتبارات من هذا النوع، ولكن لنلاحظ عرضًا أن هذا يتفق مع رأى النفسيين المحدثين، والذين يعتقدون أن الطعام 'لذيذ' بمدى ذوبانه فى اللعاب، وأن الإحساس بالطعم نتيجة السيولة.

وأخيرًا نأتى إلى عنصر الأرض بريثفى، وليس لها سيولة كالماء، وتناظر أشد

العناصر كثافة، وتهبر عن ذاتها بالهبوط إلى أقصى درجة، والحاسة التى تناظرها هى الشم، ولذا كانت هذه الحاسة كامنة فى المادة الصلبة، والتى تفصل شيئًا من ذاتها لتؤثر على عضو الشم، ولازال الاتفاق جاريًا بين هذا المنظور والمنظور الحديث فى هذه النقطة شاحبة الأهمية، فإن كل الأخطاء تنتمى إلى العلوم الدنيوية لا إلى المذاهب التراثية.

ولكى نختم هذا الباب نذكر شيئًا عن الطريقة التى ينظر بها المذهب الهندوسى لأعضاء الحس وعلاقتها بالعناصر، وحيث إن كل صفة حسية تنتج عن العناصر التى تكمن فيها، ولا بد أن يتسق معها العضو الحسى الذى يستشعرها، أى لا بد أن يكون العضو الحسى نظيرًا للعنصر الطبيعى، فهكذا يتكون الإحساس فى الأعضاء الحسية، ويدفع البوذيون بعكس هذه المقولة بأن على المرء أن يميزها بالأعضاء الخارجية التى هى مركزها أداتها، وليس عضو السمع الحقيقى هو الأذن الخارجية بل جزء من الأثير فى الأذن الداخلية يتردد بموجات الصوت، ويشير كانادا إلى أنه لا الأذن الخارجية ولا الداخلية هما الوسيط لموجات الصوت بل موجة الصوت الأخيرة التى تبلغ عضو السمع، وعلى المنوال ذاته لعضو البصر ليس العين ولا الحدقة ولا حتى الشبكية، لكن المبدأ المضئ الكامن فى العين هو الذى يتواصل مع الصور الظاهرة أو يعكسها، ونور العين لا يرى ولكنه يظهر فى أحوال بعينها وخاصة فى الحيوانات التى ترى فى ظلام الليل، ويجب الانتباه كذلك إلى أن الشعاع المضئ الذى يعالجه الاستيعاب البصرى ويمتد بين العين والشىء المنظور قد يكون فعالًا فى الحالين كما لو كان صادرًا من العين ومن الشىء المنظور إلى حدقة العين فى الآن ذاته، ونجد عند الفيثاغوريين نظرية شبيهة، وتتفق مع منظور أرسطو للحواس باعتبارها "فعل مشترك بين الناظر والمنظور أو بين المُدرِك والمُدرَك"، ويجوز دراسة أعضاء الحس الأخرى على المنوال ذاته، ونعتقد أننا قلنا ما فيه الكفاية فى هذا الموضوع.

وهكذا كان المذهب الهندوسى عن العناصر قادر على طرح المنظور 'الكونى' للمذاهب التراثية فضلًا عن تفسير الكوامن الباطنه.

5. دهارما

يبدو أن كلمة ’دهارما‘ من الكلمات السنسكريتية التى تستعصى على الترجمة، حيث إن معانيها الشتى لا تنصاع دائمًا للترجمة بكلمة واحدة إلى لغة أخرى، وربما كان من الأفضل أن نتركها بلا ترجمة شرط تفسيرها فى حاشية، وقد كان مييس Gualtherus H.Mees هو الذى وضع كتابًا مؤخرًا عن هذا الموضوع[1]، ورغم أنه اقتصر على المنظور الاجتماعى إلا أنه أبدى فهمًا أعمق مما نلاقية بين الغربيين فى هذا الصدد، فقد كانت حواشيه مصيبة، وحتى لو صادفنا اصطلاحًا يبدو معناه غير مؤكد إلا أنه ليس غامضا، وأن القدماء لا يفتقدون الفصاحة، أو أنهم عاجزون عن التمييز بين الجوانب المختلفة للمعنى المقصود، وهذا ما يسمى الغموض الذى نجد منه صنوفًا شتى، بل يبرهن على أن القدماء كانوا أوسع أفقًا من المحدثين، وبدلًا من أن نكون تحليليين على شاكلتهم فلنكن تركيبيين على منوال القدماء، وقد ظهر شيء من ذلك الغموض فى كلمة ’قانون law‘ بمعانيها المختلفة، وترافقها كلمة ’نظام‘، وربما كانت ’قانون‘ أقلها عجزًا فى كثير من حالات التعبير عن دهارما.

ونعلم أن دهارما مشتقة من جذر د هـ ر ى بمعنى ’يحمل‘ أو ’يدعم‘ أو ’يحفظ‘[2]، ولذا كانت المسألة مبدأ ’الحفاظ‘ على الكائنات لاستقرار الأمة بمدى ما تتقابس مع أحوال التجلى، فكافة تطبيقات دهارما تتعلق بعالم التجلى، ولذا يستحيل أن يكون هذا التعبير بديلًا عن كلمة آتما حتى لو أضفنا إليه خاصية الحركة كما فعل الكاتب، فإن آتما صمدىٌ خالدٌ لا يتجلى، وهى أحد التعبيرات التى تعكس معنى صمدية المبدأ فى عالم التجلى، وهى حركية بمدى ما يعنى التجلى ’الصيرورة‘، ولكنها كذلك تجعل من هذه الصيرورة شيئًا آخر غير الصمدية الصرف، ويحافظ دائمًا على استقرار نسبى فى خضم التغيرات، وبهذا الصدد من المهم أن نلاحظ معنى الجذر د هـ ر ى يكاد يتماهى مع جذر د هـ ر و المشتق من دهروفا بمعنى ’القطب‘، والواقع أن المرء لو أراد أن يفهم فكرة دهارما فلابد أن يرجع إلى فكرة ’قطب‘ عالم التجلى أو ’محوره‘، فالقطب هو كل ما يبقى ثابتًا فى مركز دوران الأشياء وينظم مسار التغير بموجب أنه لا يشارك فى الحركة، ولابد أن نتذكر أن السمة التركيبية للفكر تحمل مزيدًا من المعانى التى عالجناها فيما تقدم، واللغة هنا أقرب إلى إلى الرمزية من اللغات الحديثة، وربما استطعنا توضيح أن مفهوم دهارما مرتبط بالمحور فى ’شجرة الحياة‘.

---

[1] Dharma and Society, London, Luzac, 1935، إن أعظم شطر من هذا الكتاب هو ما تعلق بمسألة فارنا أو الطبقات، لكن هذه النقطة لا بد أن تفسّر فى مقال منفصل.

[2] وأيا كان ما يقول الكاتب فإن صلة هذا الجذر بكلمة form أى صورة تبدو بعيد المنال، وعلى كل فنحن لا نرى النتائج التى يمكن أن تنتج عنها.

ومن جانب آخر يشير مييس مصيباً إلى أن فكرة دهارما ترتبط بفكرة ريتا التى تعنى ’الاستقامة‘، وهو ما يستعيد معنى المحور الذى لا يتغير اتجاهه، وفى الآن ذاته تتماهى فكرة ريتا مع الاصطلاح ’شعيرة‘ أو ’طقس‘، ويمكن أن نقول إنها على الأقل تنطوى أصلًا على كل ما يلزم للاتساق مع ’النظام‘، وقد جاءت من معنى محدود نتيجة هيمنة العمل الدنيوى فى أى مجال كان، ولا بد من فهم أن ’الشعيرة‘ دائمًا ما تحافظ على سمة ’اللافعل‘ الذى يعتبر انحرافًا بشكل ما، وليس هناك من ’مواضعة‘ أو ’عادة‘ تفتقد سببًا عميقا لوجودها، لكن الشعائر التراثية لا علاقة لها بتلك الأمور، والتى لا يمكن أن تربو على زيف أو فُكاهة كاريكاتورية، لكن هناك ما هو أكثر حينما نتحدث عن الاتساق مع النظام order، فهذه الفكرة لاتعنى النظام الإنسانى فحسب بل كذلك النظام الكونى، فكل مفهوم تراثى يحمل العلاقة بين النظامين، والشعيرة هى الوحيدة التى تحفظ هذه العلاقة بوعى، وتعنى إسهام الإنسان فى العالم الذى يعمل يعمل فيه مع النظام الكونى ذاته.

وكذلك ليست فكرة دهارما مقصورة على الإنسان بل تمتد إلى كل أحوال الوجود، ولذا كان المفهوم الاجتماعى لم يكفِ لاستبار فهما، فليست إلا تطبيقًا لا ينفصل عن القانون والنظام، ولا عن ’المعايير‘ لا تعدى ترجمة إلى صيغة إنسانية، ولاشك أن المرء يمكن أن يقولها بمعنى ارتباطها بالكائنات الفردية سفادهارما أو بجماعة، ولكن ذلك لن يعدو تخصيصًا لدهارما فى حال بعينه للأفراد أو الجماعات، والذين تنتمى طبيعتهم وتركيبهم إلى الكل الذى يشكلون جزءًا منه، وسواءٌ أكان ذلك حال من الوجود أم كان عالم التجلى بأجمعه، فدائمًا ما ينطبق التشاكل فى كل الأحوال والمقامات، وبذلك نبتعد عن مفاهيم ’الأخلاقية‘، ولو كان معنى ’العدالة‘ مناسبًا فى بعض الأحوال لتسميتها دهارما فذلك فحسب بتعبير إنسانى عن الاتزان أو الاتساق، أى لجانب من جوانب ’حفظ‘ استقرار الكون، ولكن فكرة ’الفضيلة تي‘ لاتصلح للتطبيق هنا إلا كمقياس يشير إلى أن أعمال الفرد تتسق مع طبيعته ومن ثم مع المنظومة الكلية التى تنعكس فى طبيعة كل فرد، فلو تناولنا مجمل الإنسانية لا الفردية المنعزلة فإن فكرة ’التشريع‘ فحسب هى تدخل فى نطاق دهارما، ذلك أن التشريع لابد أن تكون تطويعا لمنظومة الكون لتطبيقها على المجتمع، وهذه الخصيصة واضحة فى نظام الطبقات كما سنرى فى الباب السادس، وبهذا نكون قد تناولنا كل المعانى الثانوية لدهارما، وهى صعوبة تنجُم عن الرغبة فى تناول كل معنى على انفراد، وعدم إدراك كيفية اشتقاقها من مبدأ مشترك للوحدة الأصولية للكثرة والتنوع[3].

وحتى نضع فكرة دهارما فى موضعها قبل أن نترك هذا الباب لابد من الإشارة إلى المقام الذى تحتله من غايات المتون الهندوسية التى تتناول الحياة الإنسانية، وهذه الغايات أربعة هى آرثا و كاما و دهارما و موكشا، والأخيرة بمعنى ’الخلاص‘هى الغاية الأسمى، وحيث إنها خارج نطاق التجلى فهى من مقام يختلف تمامًا عن الثلاثة الأول، ولا تشاركهم فى شىء، مثلما كان المطلق لا يشارك النسبى فى شىء، أما الغايات الثلاث

---

[3] من السهل كذلك فهم كيف كان التطبيق الاجتماعى لدهارما دائما بمعنى ’واجب‘ فى اللغة الحديثة وليس ’قانون‘، فإن دهارما الكائن لا تعبر إلا عن فعلها ذاته، وليس بما يقول الآخرون بوجوبه الذى ينشأ فى أذهانهم.

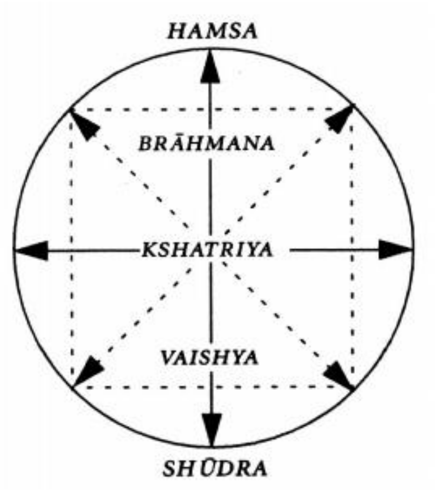
الأولى فكلها متعلقة بعالم التجلى، وأولها آرثا التى تشتمل على كل ما كان حسناً فى المنظومة العضوية، و كاما هى الرغبة التى يكون إرضاؤها حسناً للمنظومة النفسية، أما دهارما فهى أسمى من كاما فلا بد أن يكون لها تحقق يستقى مباشرة من المنظومة الروحية، وهو ما يتفق مع الصبغة الكلية التى تحققت، ومن الواضح أن هذه الغايات بما فيها دهارما عَرَضِيّة على الدوام شأنها شأن التجلى التى لن تخرج عنه، ولا تملك إلا أن تكون تابعة للغاية الأسمى، والتى لا تمثل إلا وسائل بسيطة لتحقيقها، كما أن كلًا من هذه الغايات خاضعة لها حتى فى حال نسبيتها، ولكن لو حذفنا موكشا وعددنا الثلاثة الأول فحسب فذلك لأن المنظور مقصورٌ على ما يتجلى، وتبدو دهارما كما لو كانت الغاية الأسمى للإنسان، وسوف نتناول لاحقًا كيف تتناظر هذه الغايات الثلاث مع القارنات المختلفة[4]، ويمكن قول إن هذا التناظر يقوم أساسًا على نظرية الجونات الثلاثة التى تبين أن المنظومة الإنسانية تبدو مرتبطة بلا انفصام بالنظام الكونى ككل.

---

[4] راجع الباب التالى.

6. ڤارنا

لقد أولى مييس عناية خاصة لمسألة الطبقات classes فى كتابه المذكور *Dharma and Society*، كما أنه لم يقبل هذه الكلمة بالمعنى الذى نفهمه بل يفضل تعبير 'الطبقات الطبيعية natural classes' واحتفظ بالكلمة السنسكريتية ڤارنا دون ترجمة، والذى يُعرِّف القضية المطروحة على خير وجه، حيث إنها متسقة مع الطبيعة التى تميز كل منها، إلا أننا نخشى أن تضاهى أمرًا مثل مفهوم الطبقات الاجتماعية فى الغرب، والذى لا يعدو اصطناعًا محضًا، وليس فيها ما يُقارَن بالبنية التراثية التى يطرحونها على نحو كاريكاتورى، ومن ناحيتنا نفضل استخدام كلمة casts بمعنى 'مراتب' التى صكَّت للتعبير عن قيمة عرضية لتسمية الصيغة الاجتماعية الهندوسية، إلا أن مييس يحتفظ بها لتسمية الطبقات الشتى فى الهند اليوم، والتى يرى فيها شيئًا مختلفًا تمامًا عن ڤارنا الأصلية، ولا نملك مشاركته منظوره للطبقات اليوم والتى ليست إلا تقسيمات ثانوية عرضية نتيجة تعقيد النسيج الاجتماعى أيًا كان تعددها، إلا أنها فى النهاية تقع فى إطار الفارانات الأربع الأصلية، وهى فحسب التى تشكل البنية الطبقية الأصيلة التى بقيت لتعبر عن المبادئ التراثية وانعكاس منظومة الكون على منظومة الإنسان.



ورغم أنعدام المراجع عنها فإنها تبدو لنا فكرة وراء التمايزات التى أراد مييس تمييز التراتب بين الطبقات على أساسها، وهى مستلهمة من نظرية بيرجسون عن 'المجتمع المفتوح' و'المجتمع المغلق'، ويحاول التمييز بين خصيصتين فى دهارما، وتناظر أحدهما ڤارنا على وجه التقريب، وتتعلق الأخرى بالمراتب castes، وتسود أحدهما بالتبادل فيما سمَّاه 'فترات الحياة periods of life' و 'فترات الصور periods of form'، ويصفهما 'بالحركية dynamic' و'السكونية static' على الترتيب، ولا ننوى مناقشة أيٍ من مفاهيم الفلسفات التاريخية التى لا تعتمد على البراهين التراثية، فإن اهتمامنا يدور حول سوء فهم كلمة جاتى، والتى اعتقد الكاتب أنها تسمية لما يسميه 'طبقة'، والحقيقة أنها مرادفة لڤارنا أو بديلًا عنها، وتعنى جاتى حرفيًا 'ميلاد birth'، لكنها لا ينبغى أن تُفهم بمعنى 'ميراث heridity' لا قصرًا ولا من حيث المبدأ على الأقل، فهى تسمية للخصائص الفردية التى أسبغت على الكائن من لحظة ميلاده بشكل 'طبيعى'، والتى تنطوى على مجمل الإمكانات التى ستنمو فى سياق وجوده، وتنتُج هذه الطبيعة عن الفرد ذاته أساسا، وهنا تقوم مسألة الوراثة، ومن ثم تتعدل على نحو ثانوى بالبيئة التى تحيط به بموجب قانون التماهى حتى تثبت بقدر الإمكان مع الميول المناسبة للفرد الذى وُلِد بها،ونقول 'طبيعيا' لإمكان

وجود استثناءات شتى فى حقبة مضطربة مثل العصر الأسود كالى يوجا، وحيث كان ذلك فإننا لا نرى المعنى المقصود فى تعبير "الطبقة المفتوحة open caste" فماذا تعنى إن لم تكن تعنى أن إنسانًا يمكن أن يغير طبقته فى زمن ما بما فيها طبيعته؟ وهو ما لا يمكن فهمه على منوال تغير النوع الإنسانى فجأة إلى نوع الحيوان أو النبات، إلا أن تغير الطبقة يجوز أن يكون تصحيحًا لخطأ أسبغت عليه طبقة ليست طبقته الطبيعية، لكن حقيقة احتمال ورود هذا الخطأ لا يستلزم ولا يشترط الإمكانية العامة للطبقة الحقيقية عند الميلاد، ولو كان مييس يظن أن الوراثة فحسب هى العامل الصحيح فى هذه الحالة فلا شك أنه ذاهل عن معنى هذه التسمية فى علوم تراثية بعينها، حتى لو كانت 'علم التنجيم astrology'، وهو بالطبع أمر يختلف تمامًا عما يسمى astrology scientific عند بعض الغربيين المحدثين، ولا علاقة له بفنى الرقيا والنبؤة ولا حتى الإحصاءات التجريبية وحساب الاحتمالات.

ولنعد الأن إلى فكرة ڤارنا، وهى كلمة تعنى 'اللون' بشكل عام، لكنها تمتد كذلك إلى 'الجودة' الكيفية، والتى يمكن أن تسمى 'طبيعة فردية'، ويرفض مييس مُحِقًّا التفسير الغريب الذى طلع به الذين يرغبون فى إثبات أن 'اللون' برهان على أن المعنى الحقيقى لڤارنا يقوم أصلًا على اختلاف الجنس race، وهو أمر يستحيل وجود ما يؤيده فى أى مكان كان، والحقيقة أنه لو كان اللون يُعزى إلى ڤارنا فإن ذلك على سبيل الرمز فحسب، ومفتاح هذه الرمزية هو التناظر مع الجونات الثلاث، وتذكر ڤيشنو بورانا هذا التناظر بوضوح فى العبارة "حينما أراد براهما أن يخلق العالم فإنه خلق من فمه الكائنات التى تميل إلى التسامى ساتفا، أما الذين يطغى عليهم الميل إلى التسافل راجاس فقد خلقهم من صدره، وأما الذين كانت تاماس و راجاس قويتان فيهم فقد خلقهم من فخذيه، وخلق من قدميه كل ما عدا ذلك من الذين كانت ميولهم نحو تاماس فحسب و صارت سمتهم الرئيسية" و قد تكونت ڤارنا من هذه الطبقات الأربع البراهمة و الكشطريا و الفايشا و الشودرا من فمه وصدره وفخذيه وقدمية على الترتيب، ويُمثل اللون الأحمر الكشاطريا، وترتبط فايشا بأشياء الحياة العضوية آرتها، أما كاما أو الدافع إلى العمل فتمثل الكشطريا و البراهمة، وهما ممثلى سدنة دهارما الحقيقيين، أما موكشا فلهم غاية أسمى من نوع مختلف عن الثلاث طبقات المذكورة ولا تُقارَن بهم من أية ناحية، وهكذا كانت فيما وراء التناظرات والخصائص والوظائف والمهام العرضية والغايات التى تعمل فيها طبقات ڤارنا فى وجودها المشروط الذى يُعتبر تحررًا من الجونات، والتى تتعلق فقط بحالات التجلى الكلى.

وتبين هذه الاعتبارات القليلة أن المنظور 'الاجتماعى sociological' الذى يُطبق على ما تعلق بالمؤسسات التراثية يفتقد العمق اللازم لسبر أعماق الأمور، حيث إن أساسها الحقيقى هو المنظومة الكونية cosmological، لكن من نافلة القول أن هناك ثغرة بعينها فى جدارة مييس فى كتابه، إلا أنها لا تمنعنا من الشهادة بأنه من أفضل أعمال الغربيين ببون شاسع.

7. التنـتارية و السحر

صار من عادات الغربيين إضفاء سمة 'السحر' على التنتارية، أو يعتقدون على الأقل أن السحر يقوم فى حياتهم بدور سائد، وهذا الخطأ ناتج عن سوء تفسير التنتارية، وربما كان كذلك اهتمامًا بالسحر كموضوع مضطرب شائع بين الغربيين رغم شحوب أفكارهم عنه، وسوف نعالج فيما يلى هذه المسألة، ولكننا سوف نطرحه بمعناه المنضبط، ولافتراض أننا نفهمه على هذا النحو فنسألكم عن ماذا فى التنتارية يمكنه تأييد هذا التفسير الخاطئ؟ فمن الأفيد أن نفسر الخطأ من أن نشير إليه فحسب.

فلنتذكر أولًا بصرف النظر عن انحطاطه أنه فرع تراثى أصلى ولذا لابد أن يأخذ موقعه بين العلوم التراثية الأخرى بشكل مشروع كأحد تطبيقات العلم التراثى، وبشرط أن يتخذ مرتبة ثانوية تناسب عرضيته، ومن ناحية أخرى بافتراض أن تطور علوم تراثية بعينها مفروضة على حقبة زمنية بالذات، ومن الطبيعى أن يكون أوغلها عَرَضيَّة هو أشدها تطورًا من غيره من العلوم الفكرية فى العصر الأسود كالى يوجا، وأنها قد اكتسبت فى هذا العصر ما لم تحظ بطبيعتها فى أى عصر آخر، فهذه العلوم أيًا كانت يمكنها دائمًا أن تعمل كدعامات لتحصيل معارف أسمى، وهو ما يضفى عليه أهمية مذهبية أكثر من أى شيء آخر بما فيه السحر بما هو، لكن هذه الدعامات تصير مع الزمن أكثر عرضية حتى تنجز 'الانحطاط' الدورى المقدَّر، وهكذا كان تعاظم العلوم التراثية الثانوية لا يربو فى الواقع عن أحد التبلُّرات المادية التى ذكرناها سلفًا، لكنها فى الآن ذاته أحد مخاطر الانحراف التى تتعاظم كلما تقدمنا فى الزمن، ولذا كانت العلوم التى تنتمى إلى مرتبة السحر ضالعة فى إنتاج كل أنواع التشوهات باستخدامها غير المشروع، والتى تُعزى إلى حال 'الغموض' الذى يكتنف العصر الذى يسمى العصر الأسود كالى يووجا.

ومن السهل فهم الصلة المباشرة بين هذه الاعتبارات وبين التنتارية، وهو صورة مذهبية مُطَوَّعة لدراسة أحوال كالى يووجا، ولو أضفنا إلى ذلك أن التنتارية كما أسلفنا تهتم 'بالقوىَ' كوسيلة أو حتى كأساس للتحقق فلا مجال للدهشة من أنها تُقدِّم أهمية إلى أقصاها فى حدود نسبيتها على العلوم التى تسهم فى حفز هذه القوى بطريق أو آخر فى أى مجال كان، ومن الواضح أن السحر هو أحد تلك العلوم، ولا مجال لإنكار أنه يتخذ موقعه فى الأحوال التى نعيشها، لكن لابد من قول إنه لا يشكل التنتارية جوهريًا، ولا تربو دراسة السحر كغاية من أجل ذاته لإنتاج 'ظواهر' من أى نوع كان يعنى أن يحبس المرء ذاته فى نطاق الوهم لا أن يحاول التحرر منه، ولا يمكن لذلك إلا أن يكون انحرافا، وبالتالى ليس التنتارية، وهى أحد جوانب المذهب الرشيد و'طريق' إلى الاستنارة و'التحقق' الحق.

ومن المسلم به أن هناك تعميد تنتارى، ولكن ليس هناك ما يعبر عما يعنى واقعيًا، ولا حاجة بنا إلى الاسترسال فى هذه النقطة مرة أخرى حيث تناولناها سلفا فى سياق

دراسة الغايات الروحية التى تشترك فيها كل الأديان بلا استثناء، والسحر بما هو يعنى قصرًا نطاق ’نفسى psycic‘ من واقع تعريفه، وليس فيه ما يجوز أن يكون تعميدا، وحتى لو حدث أن احتوى طقس تعميد على شيء من العناصر ’السحرية‘ فإنه يقوم على الغاية المُكرَّس لها فى حدود الاتفاق مع هذه الغاية، ألا وهى ’تحويلها transformation‘ إلى شيء مختلف تماما، ويصير ’النفسى‘ دعامة للروحى، وهكذا لا يصبح سحرا فى الواقع، أى فى هندسة طقس يانترا ذاتها، و’الدعم‘ الذى يصف ’ماديتها‘ لا ينبغى أن يختلط بالطبيعة الأسمى لغايتها الجوهرية، ولن يحدث هذا الاضطراب إلا عند الذين لا يرون من الأمور إلا ’ظاهرها‘ الكثيف، وهو حقًا حال كل من ينتمى إلى الغرب الحديث والذين انشغلوا بهذه الأمور، حيث يتناولونه بالعقلية الدنيوية والغباء الكامن فيها، ولنلاحظ فى سياقنا أن هذا الاضطراب ذاته فى هذا المنطلق ’الطبيعاتى‘ أنهم حاولوا تطبيق الرمزية التراثية بأكملها.

ونضيف إلى هذه الملحوظات القليلة أمرًا له طبيعة مختلفة بعض الشيء، فنحن نعلم أن أهمية العناصر التنتارية التى تخللت بعض صور البوذية تحت عباءة ماهايانا، أى الطريق الواسع، ولكن فضلًا عن أنها بوذية ’فاسدة‘ كما جرى تسميتها فى الغرب حاليًا فإن هذه الصور تمثل نتائج التطويع التراثى للبوذية، حتى إننا فى حالات بعينها لا نتمكن من كشف أستار الشخصية البوذية الحقة، وهو أمر ثانوى يشهد على مدى التحول الحادث[1]، ونتساءل إذن كيف يتأتى أن يكون له صلة بالتنتارية غير السحر؟ وهنا نصطدم باستحالة أمام من يعرف أقل قدر من حقائق التراث الأصولية غير أن المنحط سوف يسود الأسمى، أو أن الأعظم لا بد أن يستقى من الأحقر، لكن أليس ذلك سوى العبث الذى تفشى فى كل ’التطوريين‘ عن طريق الغربيين المحدثين، والذى يسهم فى حفز الزيف فى مفاهيمهم بدرجة لا علاج منها؟

1 راجع الباب الرابع ’نظرية العناصر الخمسة الهندوسية‘[1] .

8. الفيدا الخامسة

وقد كان من بين الأخطاء الحديثة التى تصدينا لها خطأ يناقض صحيح الفهم للمذاهب التراثية، وهو ما نسمية 'التأريخية historicism'، وليس إلا أحد منتجات العقلية التطورية التى تفترض أن كل شىء بدأ من حال غفل، ومن ثم سار فى تقدم مطّرد إلى حال أعلى، وبتنويهات تشير إلى أن "كل الأشياء ناتجة عن حضارة أسبق" كما تناولها تعبير أصبح يتردد تلقائيًا وآليًا حتى بين الذين يحاولون دحض هذه العقلية، لكن نواياهم 'التراثية' تفتقد مبادئ المعرفة التراثية، ولابد لنا من التصريح بأن كل ما ينتمى إلى النطاق الروحى والفكرى موجود بكماله الأول، والذى هبط الإنسان منه تدريجيًا إلى 'الغموض' الذى يرافق مرحلة من كل من دورات التجلى، ونرضى الآن بذكر هذا القانون الأصولى دونما تطرّق إلى نتائجه، ويكفى لاختزال ما يسمى 'النقد التاريخى' إلى هباء، ويجدر ذكر أنه متحيز لأفكار مسبقة تناقض المذاهب التراثية وكذلك الفكر الإنسانى، والذى يضاهى الفلسفة الدنيوية والعلوم الدنيوية، ولا مجال للتآمر فى هذا المنظور الدنيوى إلا ما جرى مؤخرًا من ظهور أصبح ممكنًا بفضل "انحطاط سابق لها"، ذلك لو قلبناه إلى 'مناهض للتراث' فى معنى العبارة المذكورة.

ويمكن القول إن تطبيق هذه الاعتبارات العامة على التراث الهندوسى نقيض لما قال المستشرقون عما يسمى فيدية Vidism وبراهمية Brahmanism وهندوسية Hinduism، فلم توجد هذه المصطلحات مطلقًا لو كنا نعنى بها مذاهب خرجت إلى النور لتقفو بعضها أثر بعض، ويتميز كل منها بمفاهيم تختلف عن سابقتها إن لم تناقضها، وقد تكونت عن تأمل فلسفى بسيط، ولو أصررنا على جمع مصطلحاتها لصارت تسمية لحضارة واحدة تجتمع فيها وترجع إليها، وكل ما يمكن قوله إن كلًا منها يمثل جانبًا بعينه من هذا التراث، ولا يستطيع أيًا منها الفكاك منه أو الانفصال عنه نظرًا للصلات بينهما، وينتج ذلك مباشرة عن واقع أن المبدأ التراثى المقصود بكامله موجود فى الفيدا، حتى إن كل ما يناقض الفيدا أو ما ينبثق عنها على نحو غير مشروع يُستَبعَد من تراث الفيدا من أى منظور كان، وهكذا أمكن ضمان الوحدة الجوهرية للمذهب وثباته أيًا كانت تعديلاته بما يتفق مع احتياجات زمن أو آخر.

ولابد من قول إن عصمة المذهب بذاتها تمنع النمو أو التعديل مالم يكن متفقًا مع المبادئ التى لا تسمح بالمحدثات، حيث إنها على كل حال لا يمكن أن تكون إلا 'تفسيرًا' لما ورد فيها فى كافة الأزمنة، أو إنها صياغات للحقائق ذاتها حتى تصلح لعقلية الزمن 'الأسود'، فالمبادئ التى كانت تُفهَمَ من فورها أصبحت عويصة على عقل إنسان العصر الأخير، وبصرف النظر عن حالات استثنائية فلم تَعُد تُرى، ومن الضرورى التعويض عن هذا العجز العام عن الفهم بطرح مفصّل وتفسيرات لم تكن لازمة من قبل، وحيث إن الميل إلى الوصول إلى المعرفة على نحو مباشر أصبح نادرًا فلابد من فتح

’طرق‘ إمداد لوسائل عَرَضِية لعلاج ’الانحطاط‘ المتفاقم من جيل لآخر فى سياق دورة الإنسانية الأرضية، ويجوز القول إن وسائل الوصول إلى غايات روحية وفكرية متعالية للإنسانية قد سقط، تلك الوسائل التى احتاطت للأحوال المقدرة بقانون الدورات حتى يمكن نجاة من لازال قابلًا للنجاة.

وفى ضوء هذه الاعتبارات يمكن للمرء فهم المكانة التى يحتلها التراث الهندوسى بما يسمية ’التنتارية‘ عادة بمدى ما تطرح من تعاليم ’التحقق‘ ووسائله، والتى تتفق مع أحوال العصر الأسود كالى يووجا، ويكون من الخطأ البالغ رؤية انفصال فى المذهب أو حتى ’نظام‘ كما يسميه الغربيون، والحق إنها مسألة ’روح‘ لو أردنا التعبير عنها، والتى تتخلل التراث الهندوسى بكامله فى صورته الحالية، حتى ليستحيل مقابستها للحدود الواضحة، ولو تذكرنا أن بدايات كالى يووجا قد سبقت التاريخ بما لا يحصى من القرون فلابد من الاعتراف بأن أصل التنتارية أبعد مما يُدَّعى، وتشير إلى الوسائل المتهافتة المتاحة للبحث الدنيوى، وأخيرًا حينما نتحدث هنا عن الأصل بحيث يوافق كالى يووجا ذاتها فليس ذلك إلا نصف الحقيقة، فهى تصدُق بالتحديد بشرط القول إنها مسألة التنتارية بما هى، وبمعنى التنتارية بمدى ما كانت تعبيرًا برَّانيًا أو تجليًا لأمر فى الفيدا شأنها شأن غيرها من المذاهب التراثية، فلم تكن تطبيقاتها مصوغة بصراحة كما ينبغى بقدر ما سمحت به الأحوال، ونرى إذن وجهتى نظر يحسن اعتبارهما، فمن ناحية نجد أن التنتارية فى الفيدا، ومن ناحية أخرى يجوز أن تسمى جانبًا مخصوصًا من المذهب منذ اللحظة التى أعلنت فيها صراحة للأسباب المذكورة، ولا مناص من الاعتبار فى كالى يووجا.

إن التسمية للمسألة المطروحة هنا تشتق من صنف من الأعمال يسمى تنتارات، ويتعلق برمزية النسيج التى طرحناها فى أعمال أسبق، فكلمة تانترا تعنى السداة فى النسيج، كما أشرنا إلى أن المعنى ذاته ينطبق على الكتب المقدسة، وتشكل هذه التانترات ما يُعرف باسم ’الفيدا الخامسة‘، والتى قُدِّرت خصيصًا لإنسان عصر كالى يووجا، وما يبرر وجوده تمامًا هو اشتقاقه من الفيدا بمعناها الصارم باعتبارها انصياعًا لأحوال زمن بعينه، كما أن من المهم تذكر واقع أن الفيدا واحدة من حيث المبدأ، كما أنها خارجة عن سلطة الزمن intemporal قبل أن تنقسم إلى ثلاثة قبل أن تصبح أربعة ثم خمسة فى العصر الراهن نظرًا للنمو المرافق اللازم لملكات الفهم الضيقة ولا تملك أن تعمل مباشرة فى نطاق الفكر الصرف، ومن الواضح أن ذلك لا تأثير له على الوحدة الأصلية، وهى بالضرورة خالدة سناتاناومن ثم منبتة عن الأحوال فى كل زمان ومكان.

ومذهب تانترا فى نهاية المطاف لا يمكن أن يكون إلا نموًا طبيعيًا يتَّبع وجهات نظر بعينها عما انطوت علية الفيدا، حيث إنها على هذا الطريق فحسب من التراث الهندوسى، أما فيما تعلق بوسائل التحقق سادهانا التى وصفتها التانترات فيجوز قول إنها مشتقة من الفيدا بشكل مشروع حيث إنها ليست إلا تطبيقًا للمذهب ذاته وفعاليته، ولو كانت هذه الوسائل التى لابد أن نفهم أنها شعائر من أنواع شتى، وسواءً أكانت رئيسية أم ثانوية، وتبدو كما لو كانت تنم عن سمة من ’الجِدَّة‘ بالنسبة لما سبقها، وذلك لعدم وجود حاجة إليها فيما مضى ربما إلا كممكنات، حيث إن أناسى ذلك العصر كانوا قادرين على استخدام وسائل تناسب طبيعتهم، وفى ذلك أمر يضاهى نمو العلوم التراثية التى تخلو من أية ’ألاعيب‘ أو ’تجديدات‘، فلا يرد فى هذه الحالة أمر إلا تطبيق المبادئ، وهو إذن أمر موجود ضمنيا على الأقل، ويمكن التصريح به فى أية لحظة بافتراض وجود

سبب يدعو إلى ذلك، وهذه الأسباب عادة ما تكون أمورًا عَرَضِيَّة تتعلق بأحوال زمن بعينه.

ولم تعد الشعائر الفيدية فى بداياتها صالحة للتطبيق فى أيامنا، ذلك أن سوماالتى تقوم بدور رئيسى فيها قد فُقِدت منذ زمن يستحيل تحديده 'تاريخيًا'، ويجب فهم أننا حين نتحدث عن سوما فلابد من اعتبارها ممثلًا لطائفة بأكملها من الأمور التى كانت معرفتها متاحة للكافة وقد ظلت فى الخفاء فى سياق الدورة الزمنية، وعلى الأقل للإنسانية المعتادة، وكان لابد من إيجاد بدائل لها، والتى لا تربو عن قول إن 'الدعم' الذى يلزم 'التحقق' أصبح بالتدريج أشد 'مادية' من مرحلة إلى أخرى اتساقًا مع المسار الهابط للدورة، وهى علاقة تشاكل تناول رحيق سوما رمزيًا فى طقس، وهذه المادية لا ينبغى أن تُفهم ببساطة بالمعنى المحدود للكلمة، فالواقع أن منظورنا يبدأ من اللحظة التى بدأ فيها المرء ترك المعرفة الصرف التى هى روحانية صرف، والانكباب على العناصر العاطفية والإرادية، ليست أقل الأمور التى تؤدى إلى 'المادية' حتى لو كانت تستخدم بشكل مشروع كوسائل خاضعة لغاية هى المعرفة دائمًا، ولو كانت لغير ذلك فلن يتمكن المرء من الحديث عن أى 'تحقق' كان، ولكنه سيصير انحرافًا فحسب نتيجة التشابهات التى استبعدها الرشد التراثى بأى صورة كانت، وأيًا كان المقام التى تُمارَس فيه.

وقد أشرنا توًا إلى النقطة التى تنطبق فيها على التنتارية، والتى تبدو فيها الميول إلى 'الفعل' أكثر من 'التأمل'، أو بتعبير آخر الميل إلى 'القوة' أكثر من الميل إلى المعرفة، ومن هنا جاء اهتمامها "بطريق الأبطال viramarga"، وهو أمر ذو مغزى، ومن الواضح أن فيريا مرادف للكلمة اللاتينية virtus الذى انحرف إلى الأخلاقية عند الرواقيين، والذى يعبر عن الصفات الجوهرية 'النمطية'، وليس للبراهمة بل للكشطريا، وقد تميزت فيريا عن باشو، أى عن الارتباط بالوجود المشترك بأقل معرفة فعالة وأكثر منها التوكيد الطوعى 'بالاستقلال' الذى يعنى فى هذه المرحلة انحرافًا سهلًا عن الغاية منه بحسب استعمالها، وتكمن مخاطر تلك 'القوة' من أجل ذاتها ومن ثم تصير عائقًا بدلًا من أن تكون عونًا يتخذه الفرد لغايته، ولكن من نافلة القول أنه ليس إلا انحراف وسوء استخدام ناتج عن سوء الفهم، وهو أمر لايمكن أن يكون للمذهب مسئولية فيه، كما أن ما ذكرنا عن 'الطريق' بما هو وليس الغاية منه هو الأمر ذاته دائمًا الذى ليس إلا المعرفة، وحيث إنها فى باطن من 'تحقق' بها بكافة إمكاناتها، ورغم أنها ليست أقل حقيقية من الوسائل المتاحة إلى هذه الغاية كما ينبغى لها بالخصائص التى يتميز بها العصر الأسود كالى يووجا، ولنتذكر فى هذا السياق أن الدور الأساسى 'للبطل' فى كل أين يمثله 'كمسعى quest' قد ينتهى بالبطولة أو الفشل، كما أن 'المسعى' لو قُدِّر له النجاح قد يفشل بدوره بافتراض أن علامة ظهور 'البطل' تعنى أن شيئا ما قد فُقِد، وهو شىء لن يمكن استعادته، وفى إبان محاولة السعى تتحول فيرا إلى ديفيا، ويمكن تشبيهها بالبحث عن سوما أو 'رحيق الخلود آمريتا' والتى هى من المنظور الرمزى المرادف التام لما عُرِف فى الغرب باسم 'غاية الجريل the Grail Quest'، وعندما توجد سوما مرة أخرى فسوف فسوف تبلغ نهاية الدورة بدايتها فى 'اللازمنى'.

9. ناماروبا

من المعلوم أن التراث الهندوسى يعتبر الفردية ناتجة عن اتحاد عنصرين أو بالحرىِّ مجموعتين من العناصر، وتسميا على التوالى ناما و روبا بمعنى ’الاسم‘ و’الصورة‘، وعادة ما تتوحدا فى التعبير المركب ناماروبا الذى يغطى كل جوانب الفردية، ويناظر الاسم ناما الجانب الجوهرى القابل substancial للفرد حتى يصبح كلاهما مرادفًا للمصطلحين اليونانيين إيدوس و هايلى عند أرسطو، أو ما سماه المدرسيون ’الصورة form‘ و’المادة matter‘، وهنا لابد من الحذر من النقص البائس فى اصطلاحات الغربيين، فالصورة روبا على الحقيقة مساوية للاسم ناما، ولكن لو اتخذنا كلمة ’صورة‘ بمعناها المعتاد لوجدنا أنها لابد أن تترجم إليها[1]، وبموجب ما فسرناه فى مواضع أخرى الذى لا نملك تكراره هنا[2]، كما أن كلمة ’مادة‘ لم تسلم من النقص، ونرى ضرورة ترجمتهما إلى ’الجوهر الفاعل essence‘ و’الجوهر القابل substance‘ بمعناهما النسبى لكى تنطبق على الفردية.

و من ناحية أخرى تختلف بعض الشيء فإن ناما تناظر الشطر اللطيف من الشخصية، وتناظر روبا الشطر الجسدانى الكثيف منها، ولكن فى نهاية المطاف فإن التمايز بينهما يتفق جوهريًا مع التمايز السابق، فهذان الجانبان اللطيف والكثيف يقومان بدور ’الجوهرين‘ الفاعل والقابل فى مجمل تركيب الفردية، ويمكن القول فى كل الأحوال عندما يتحرر الكائن من الأحوال الفردية فإن استنارته تبلغ ما وراء الاسم والصورة، فهذين الجانبين المتكاملين ينطويا على الفردية بما هى، وهنا بالطبع ينصب اهتمامنا على الكائن الذى عبر إلى الحال فوق الفردى الذى لازال صوريا، ويلزم أن نساوى بين ناما و روبا، رغم أن الصورة قد لا تكون جسدية كما هى الحال الإنسانى.

كما ينبغى قول أن الاسم ناما رهين استبدال لا يصبح فيه مرتبطًا مع روبا، ويبدو ذلك واضحًا حينما نتحدث عن رجل مات وبقى اسمه ناما[3]، والحقيقة أن المرء فى أول الأمر يمكن أن يظن أن ذلك من قبيل التمديد فوق المستوى الجسدانى للفردية الإنسانية، وهذه الطريقة فى رؤية الأشياء مقبولة فى معنى روبا التى تماهت مع الجسد، ولن يكون فى هذه الحالة استبدالًا بالمعنى المنضبط، ولكن الشطر الجسدانى الذى لازال يسمى ناما يقال إنه "لا نهاية له"، فذلك المفهوم يشير إلى الدورة "التى لا تنتهى" بموجب أنها تشاكل

---

1 قد يمكن فى الانجليزية تجنب ازدواجية معنى كلمة ’صورة‘ عند المدرسيين بكلمة form بالمعنى المعتاد أو حتى shape، لكننا لا نجد فى الفرنسية كلمتين تسمحا بهذا التمييز.

2 راجع ’هيمنة الكمِّ وعلامات الزمان‘ بابا 1 و 3، ترجمات تراث واحد قيد النشر.

3 بريهادارانياكا أوبانيشاد. 111.2.12

الدورة السنوية سامفاتسارا[4]، وأن نهاياتها تلتقى ببداياتها كما نرى فى الدورة السنوية، وليس الحال هو ذاته حينما يُقال إن الاسم ناما قد انتقل إلى عالم الملائكة devas[5]، أو هى الأحوال فوق الفردية supraindividual states، وحيث إن هذه الحال ليست صورية فلا مجال للحديث عن روبا، فى حين أن ناما قد انتقل إلى نطاق أسمى بفضل طبيعة ما يفوق الحس التى ارتبط به إلى حد القبول حتى فى أحواله العادية، وفى هذه الحالة لازال الكائن فيما وراء الصور وكذلك فيما وراء الأسماء، ما لم يكن قد اجتاز إلى الحال اللامشروط، وليست مجرد حال مهما تعالت فلازالت رهينة الوجود المتجلى، ويجدر ملاحظة أن ذلك لا شك ما يعنيه اللاهوتيون الغربيون بفكرة أن الطبيعة الملائكية ديفآتفا هى صورة محض، أى القول إنه شكل لا يتوحد بمادة، ولو اعتبرنا فيما سلف عن اصطلاحات المدرسيين فسيكون ذلك بمثابة قول إنها مسألة تسمى "حالًا لاشكليًا"[6].

وتساوى ناما الكلمة اليونانية إيدوس، لكن ذلك يُفهَم بالمعنى الأفلاطونى لا الأرسطى، وهو ’الفكرة‘ لا بالفكر السيكولوجى ’الذاتى‘ عند المحدثين بل بالمعنى المتعالى ’للمثال‘ أو الأعيان الثابتة، أى حقيقة ’العالم المُدرك‘، والتى يعكس عنها العالم المحسوس أطيافًا باهتة [7]، وبهذا الصدد يجوز أن يتخذ المرء ’العالم المحسوس‘ رمزًا لنطاق التجلى اللطيف بكامله فى عالم الملائكة الديفات، وعلى هذا المنوال يجب فهم تطبيقات مصطلح ناما على ’النموذج‘ الذى صنعه الفنان لكى يتأمل فيه باطنيا، ومن ثم يحقق عمله الذى اكتمل فى نموذج محسوس روبا، ويجرى ذلك حينما تندمج الفكرة فى العمل الفنى، وكذلك يمكن اعتبار الشخص العادى مزيجًا من ناما و روبا[8]، وهكذا يحدث نوع من ’التنزيل‘ آفاتارانا لفكرة فى النطاق الصورى، وليس بالطبع لأن الفكرة بما هى لم تتأثر على أى نحو كان، بل إنها عكستها بصيغة حسية أضفت عليها شكلًا وحياة، وفى هذا المقام يمكن قول إن الفكرة بذاتها تناظر جانبًا من الروح، والذى يناظر الروح بدوره، وأنه ’منطوٍ‘ فى جانب من النفس، وهذا التشابه بعمل فنى يسمح لنا بفهمها على نحو أدق فى العلاقة بين ’المثال‘ والفرد، وبالتالى بمعنى مصطلح ناماالمزدوج بمقدار ما إذا كان ينطبق فى النطاق الملائكى أم النطاق البشرى، فهو يسمى المبدأ الروحى اللاصورى للوجود من ناحية، ومن ناحية أخرى الشطر اللطيف من الفردية، ويسمى كذلك ’الجوهر المحض‘ بمعنى نسبى فحسب، وفى العلاقة بينه وبين الشطر الجسدانى، والذى يمثل ’جوهرًا‘ للفرد، ولذا يمكن اعتباره انعكاسًا ماديًا للجوهر الحق المتعالى.

---

4 جايمينيا براهمانا أوبانيشاد، 1.35.

5 المرجع السابق 111.9

6 ويصدق ذلك أيضا على الطبيعة الملائكية التى تجلى بالضرورة فى ’الفعل act‘ و’القدرة potency‘، لكن البعض قد ترجمهما إلى ’الصورة‘ و’المادة‘، واللتان تناظرهما حقا رغم قبولهما المحدود، وهذه الاختلافات الاصطلاحية قد أدت إلى بعض الاضطراب,

7 ونتذكر هنا رمزية أفلاطون فى استعارة ’الكهف‘ .

8 راجع أناندا كوماراسوامى ’The part of Art in Indian life‘، فى الطبعة التذكارية لمؤية شرى راما كريشنا بعنوان "Cultural Heritage of India"، Vol. iii, pp 485-513.

ولا يبقى لدينا إلا تفسير الرمزية الكامنة فى مصطلحى ناما و روبا، وهو ما سوف يسمح لنا بالعبور من معناهما الحرفى إلى تطبيقهما الذى نوهنا عنه، فالنظرة الأولى تبين العلاقة بين ’الصورة‘ و’الاسم‘، وربما كان ذلك راجع إلى أن الصورة لم تترك محلّها من النطاق المحسوس الذى ترتبط به بالمعنى المعتاد، وبالدرجة التى نهتم بها بالوجود الإنسانى، ولو كان لدينا حالة فرد آخر فسوف يكفى الاعتبار فى وجوب وجود نوع من التناظر بين مكونات الكائن التى تجلَّت فى تلك الحال والحال الإنسانى بمجمله من واقع أن الفرد دائما فى حال ’صورى‘، كما أن فهم المعنى الحق لاسم ناما يستلزم عونًا من معارف أضيق تداولا، وتذكُّر أن ’اسم‘ الكائن حتى بالمعنى الحرفى تعبير عن ’جوهره‘، كما أن هذا الاسم ’عَدَدٌ‘ كذلك بالمعنى الفيثاغورى والقِبالى، ونعلم أن الصورة من المنظور البسيط للعلاقة التاريخية بين مفهوم الفكرة الأفلاطونية والأعداد الفيثاغورية.

لكن لدينا المزيد، فمن المهم ملاحظة أن ’الاسم‘ صوت ينتمى إلى حاسة السمع، فى حين أن ’الصورة‘ تنتمى إلى حاسة البصر، وتتخذ ’العين‘ هنا رمزًا للتجربة الحسية، وتتخذ ’الأذن‘ رمزًا للحضور الملائكى أو البصيرة[9]، وعلى المثل ذاته يُتَّخذ ’الإلهام‘ أو البصيرة المباشرة للحق المعلوم كعنصر سمعى، ومن هنا جاء تعبير شروتى التراثى[10]، ولا حاجة لقول إن السمع والبصر كلاهما يعتمدا على نطاق الحواس، أما انتقالهما الرمزى عندما يوضعا فى مواجهة أحدهما الآخر فلا بد من تقويمهما فى بنية تقوم على تنامى العناصر، وبالتالى للملكات الحسية التى ترتبط بها، فحاسة السمع تشير ترتبط بالأثير، وهو أول العناصر وأكثرها قِدَمًا، وسابق للنظر الذى يرتبط بالنار، والتى نرى فيها أحد معانى اسم ناما على نحو مباشر، كما أن هناك بعض الأفكار التراثية التى تتسم بصبغة هندوسية حقة عن أولوية الصوت وخلود الفيدا.

---

[9] بريهادارانياكا أوبانيشاد. I.4.17.

[10] ويحسن إضافة أن البصر والعين يرمزا كذلك إلى البصيرة الفكرية، لكنهما فى هذه الحالة جانب آخر من رمزية النور، وبالتالى ’الرؤية‘، ويختلفا عن التى نقصدها فى هذا السياق، فما يهم فى هذه الرمزية هى العلاقة بين البصر والسمع فى الحواس، ويحسن أن نتذكر أن الرمزية ليست منظومية.

10. مــايا

لاحظ كوماراسوامى مؤخرًا أن من الأفضل ترجمة مايا إلى ’فن‘ لا إلى ’وهم‘ كما جرت العادة، وتناظر هذه الترجمة حقًا منظورًا مبدئيا،

إن من ينتج تجلياً بِفَنّه هو مهندس الكون الأعظم، والعالم هو هذا العمل الفنى، فالعالم ليس أقل ولا أكثر حقيقية من أعمالنا الفنية، والتى يجعلها دوامها النسبى وهمًا قياسًا إلى ’الفن‘ الكامن فى الفنان"[1].

والخطر الرئيس الكامن فى كلمة ’وهم‘ أن المرء يجازف أحيانًا بجعله مرادفًا للعدم من منظور مطلق، أى اعتبار الأشياء وهمية كالفراغ المحض، فى حين أنها مسألة درجات مختلفة من الوجود، ولكننا سنعود إلى هذه المسألة لاحقًا، أما الآن فسوف نضيف بهذه الخصوص ظاهرة ترجمة مايا بمعنى ’السحر‘، وهى راجعة إلى التشابه اللفظى أو ’الجناس الناقص‘، وهو سبب ظاهرى تمامًا بلا أى اشتقاقات تثبت القرابة، إلا أنه اكتسب شيوعًا فى الغرب نظرًا لتحيزاته، رغم أنه وهمى تمامًا وبلا أساس فى الحقيقة، وهو ما يربو إلى الخطأ ذاته، وعلى كلٍ فحتى الذين يعلمون حقيقة الظواهر التى يصنعها السحر فى نطاقهم النسبى فليس هناك ما يدعو إلى عزو كلمة ’فن‘ ربانى إليها وخصوصًا فن السحر بأكثر من تحديد أفق الرمزية التى تترجمها إلى ’أعمال فنية‘ بمعناها العام[2].

"إن مايا هى ’القوة‘ الأموية، أى شاكتى، والتى يعمل بها الذكاء الربانى"[3]، وهى على وجه الدقة كريا شاكتى، أى الفعل الربانى، وهى كامنة فى براهما ذاته، وهو المبدأ الأسمى، والتى تعلو بما لا يُقاس من المقامات عن براكريتى، والتى تسمى مايا كذلك فى متن سانكهيا، فذلك لأن حقيقتها لا تعدو انعكاسًا لشاكتى فى المنظومة الكونية[4]، زد على ذلك أننا نلاحظ التطبيقات بمعناها المقلوب فى التشاكل، فالفعل الربانى ينعكس على القابلية المحض، وتحلُّ ’القدرة‘ المبدئية فى المادة الأولى materia prima، كما أن مايا تتماهى مع الحكمة Sophia بالمعنى السائد فى الدين اليهودى المسيحى، وهى أم الأنبياء

[1] From review of the posthomus book of Heinrich Zimmer Myth and Symbols in Indian Religion, March, 1947, issue p 286.

[2] من المفهوم أن هذا المعنى لا بد أن يتسق مع المفاهيم التراثية للفن وليس مع ’الجماليات aesthetics‘ النظرى عند المحدثين.

[3] A.K. Comaraswamy.

[4] ويجوز من حيث الاصطلاح الغربى القول بضرورة التمييز بين Natura naturans أى الطبيعة المطبوعة وبين Natura Naturance أى الطبيعة الطابعة ورغم اشتراكهما فى اسم Natura.

أفاتارا، ذلك أنها تلد إلى الأبد كما تفعل شاكتى بالمبدأ، وهو ذاته متوحد بالمبدأ التى ليست له إلا الجانب ’الأومى‘[5]، كما أن بالنظر إلى ميلادها فى العالم المتجلى بصفتها براكريتى، فذلك تصوير أوضح للعلاقة بين الجانبين المتسامى والخبيث لمايا.

وفيما تعلق بما ذكرنا عن ’الفن الربانى‘ نضيف أن معنى ’حجاب مايا‘ ليس إلا نسيج التجلى، ورغم أن ذلك قد أفلت من انتباه معظم الناس فإن هذا المعنى واضح فى بعض التمثيلات حيث تجلى صور الكائنات التى تنتمى إلى عالم التجلى على هذا الحجاب، ويبدو أن الحجاب يحاول إخفاء المبدأ بموجب أن انتشار التجلى يحجبه عن البصر، وهذا المنظور عند الكائنات المتجلية انعكاس مقلوب للمنظور المبدئى، فهو يجعل التجلى ظاهراً بالقياس إلى المبدأ الخفى، ولكنه على الحقيقة ’باطنيا‘، فما من شىء يخرج عن المبدأ، فالمبدأ لانهائى وينطوى كل شىء فى ذاته.

ويعيدنا ذلك إلى مسألة الوهم، والوهم على الحقيقة هو المنظور الذى يؤدى بنا إلى اعتبار التجلى ظاهراً بالنسبة إلى المبدأ، ويعنى التجلى بهذا المعنى ’الجهل آفيديا‘، وهو عكس الحكمة المقصودة أو مقلوبها، ويجوز القول إن هذا هو وجه مايا الآخر، ولكن شرط ذكر أن هذا الوجه موجود فحسب نتيجة طريقتنا الخاطئة فى النظر إلى الخليقة، فالخليقة ليست ما تبدو عليه، فكما يعبر كل عمل فنى عن جانب من الفنان فكذلك تعبر المخلوقات عن جوانب لا تحصى من المبدأ، والذى تكمن حقيقتها فيه فحسب، وهكذا كانت حقيقتها معتمدة على واقع منتفى قياسًا إلى المبدأ[6]، لكنه لذلك أقل حقيقية، ويمكن فهم الوهم إذن بمعنيين مختلفين، إما عن مظهر زائف تتخذه الأشياء عندنا وأما كان حقيقة صغرى للأشياء ذاتها بالنسبة إلى المبدأ، لكن الأساس الحق موجود فى الحالين حتى لا يُمثَّل الوهم باللاشىء المحض.

---

[5] قال كريشنا "رغم أننى ولدت بلا مولد... فإننى ولدت من مايا التى تخصنى"، بهاجافاد جيتا 4.6 ترجمات تراث واحد قيد النشر.

[6]

11. سناتانا دهارما

ليس فى الغرب مصطلح يرادف سناتانا دهارما، حتى ليبدو من المستحيل أن نجد اصطلاحًا ولا تعبيرًا صالحًا لاحتواء معناها كاملًا بكل جوانبها، وأية ترجمة لها أما أن تكون زيفًا وإما أن تكون مبتسرة بلا كفاءة، وقد رأى كومارا سوامى أن التعبير التقريبى لها هو "الحكمة الخالدة Philosophia Perennis" بالمعنى المفهوم فى العصر الوسيط، والحق إن هذا صحيح من جوانب بعينها رغم أن هناك فوارقًا مهمة بينهما، وسوف يكون النظر فيها مفيدًا فيها نظرًا لأن هناك من يعتقدون بسهولة فى إمكان التماثل بين الفكرتين.

ونلاحظ فى أول الأمر أن الصعوبة ليست فى ترجمة سناتانا، والتى كانت الكلمة اللاتينية perennis تساويها تماما، لكن المسألة هنا هى الاستدامة perenniality وليس الخلود كما يُظَنّ أحيانًا، والواقع أن مصطلح سناتانا يعنى الدوام فى حين يعنى الأبد "عدم الدوام"، وليست الاستدامة المقصودة محددة، أو هى بالحرِىّ دورية كما فى المصطلح اليونانى aionios، والذى لا يعنى الخلود، لكن الاضطراب المؤسف فى الحداثة جعل المحدثين يعزونه إليه، والمستديم هو ما يبقى من أول الدورة إلى آخرها، ويرى التراث الهندوسى أن الفترة المقصودة لدورة سناتانا دهارما هى المانفانتارا، أى دورة التجلى الأرضى للإنسانية، ولابد أن نضيف من فورنا أن سناتانا تحمل كذلك معنى الأولانية، ومن السهل أن نفهم صلتها المباشرة بالاستدامة حيث إننا نتحدث عن أول الدورة، وأخيرًا لابد أن نفهم معنى الاستدامة وما تستلزم من الاستقرار فى حين لا ينبغى خلطها بأمور لا شأن لها بها، وهو نوع من التأمل فى عالمنا وفى عالم الخلود والصمدية التى تصف المبادئ التى أقرتها سناتانا دهارما، وهى التعبير بامتياز عن عالمنا.

أما كلمة perennis فتنطوى على كل ما ذكرنا، ولكن سوف يصعب قول ما إذا كان المدرسيون فى العصور الوسطى والذين صكوا مصطلح Philosophia Perennis واعون بها، ومن الواضح أنهم تراثيون إلا أن منظورهم محدود يمتد فى نطاق العالم الظاهر فحسب، وأيا كان الأمر فإننا مسقلون عن كافة الاعتبارات التاريخية ويمكن أن نستعيد لهذه الكلمة معانيها الشتى، ولكن ما بقى هو تحفظ لازم يتعلق بالتمثيلات التى ذكرناها عاليه عن اصطلاح Philosophia Perennis الذى يضاهى محددات منظور المدرسيين، فأولًا لأنها كلمة حمَّالة لمعانى يسهل فيها الخلط، وخاصة بين المحدثين الذين تعودوا استخدامها، وربما استطعنا فك اشتباكها لو أننا أوضحنا أنها ليست فلسفة بمعنى أن لها مفهومًا منظوميًا محددًا، بقلم كاتب أو آخر، لكنها الأساس المشترك الذى انبنى عليه كل ما تلاها فى فكر المدرسيين، لكن هناك هفوة هنا، فلو كانت تعبيرًا عن الحقيقة فالأجدر بنا أن نسميها Sophia لا Philosaphia، فلا ينبغى للحكمة أن تخالط الأمانى التى تؤدى إليها، وربما سعى المرء إليها وظن أنه وجدها، وهذا كل ما تعنيه كلمة ‹فلسفة› بحسب

اشتقاقها، فربما أمكن قول إن الكلمة تعرَّضت لانتقال دلالى، ورغم أننا نرى أن هذا الاصطلاح أمر يمكن الاستغناء عنه، ولا رغبة لدينا فى ملاحاة هذا الاحتمال، ولكنها على أفضل الأحوال نائية عن أن تكون مشروعة للتساوى مع دهارما، فلا سبيل لها لأن تحتوى على أكثر من مذهب واحد، ومهما كان أفق مجاله فسوف يظل نظريًا فحسب، ومن ثم لن تستطع التناظر مع المنظور التراثى بأكمله، أما المنظور التراثى فلا يراها نظرية بسيطة مكتفية بذاتها بل كمعرفة تحقق بشكل فعَّال، ولها تطبيقات تمتد إلى كافة صيّغ الحياة بلا استثناء.

وينتج هذا الامتداد من تعدد معانى كلمة دهارما ذاتها، والتى لا يمكن ترجمتها بكلمة واحدة فى أية لغة غربية، لكن جذرها د ه ر ى الذى يعنى أساسا الحمل والمعونة، وأهمها الحفاظ على الخلق وبالتالى الاستقرار بمدى ما يقابس أحوال التجلى على الأقل، ومن المهم مراعاة أن هناك جدر آخر د ه ر و الذى اشتُقت من دهرو فا بمعنى 'القطب'، وينبغى الانتباه إلى فكرة 'قطب' أو 'محور' العالم المتجلى بأعمق معانيها، فهو ما يبقى ثابتًا فى مركز دوران كل الأشياء حاكما لمسار التغير بموجب أنه لا يشارك فيه، كما ينبغى ألا ننسى أن هذه اللغة تركيبية بطبيعة الأمور التى تعبر عنها وارتباطها بالرمزية على نحو أوثق من اللغات الحديثة التى اختفى منها هذا البُعد بموجب اشتقاقاتها النائية، ولولا أن طرح فكرة دهارما سينبو بنا عن موضوعنا لبرهنّا على أنها متصلة برمزية المحور فى 'شجرة الحياة'[1].

ويمكن القول من حيث المبدأ إن دهارما هى سناتانا جوهريا، وبمعنى أوسع مما طرحناه عاليه، فبدلًا من أن تكون مقصورة على دورة بعينها والمخلوقات التى تجلت فيها فإنها تنطبق على كافة المخلوقات وكل أحوال التجلى، والحق إننا نجد فيها فكرة الاستدامة والاستقرار مرة أخرى، ولكن من نافلة القول إن بدونهما لن يكون هناك حاجة إلى دهارما، والتى يمكن أن تنطبق على نحو نسبى على مستويات متباينة فى مجالات محدودة، وهو ما يبرر وجود هذا البعد الثانوى 'المتخصص' فى هذا الاصطلاح، وتحتوى دهارما هذه المخلوقات على دهارما مخصوصة بكل كائن على حدة بحسب طبيعته بموجب أنها مبدأ الحفاظ ومدده، ويمكن بهذا المعنى الحديث عن دهارما بمصطلح سافادهارما لكل صنف من الكائنات، وكذلك عن عالم أو عن حال وجود بعينه أو حتى شطرًا من العالم أو شعبًا بعينه فى فترة بعينها، وحينما نتحدث عن سناتانا دهارما فهى مسألة مجمل الإنسانية طوال دورة تجليها الحالية مانفانتارا، كما يجوز قول إن 'القانون' أو 'المعيار' المناسب لهذه الدورة منذ أولها الذى صاغه مانو، أى الذكاء الكونى الذى يعكس الإرادة الربانية ويعبر عن النظام الكلى، وهذا هو معنى مانا فا دهارما ناهيك عن التعديلات اشتُقَت منها بشكل مشروع، وقد اكتسبت هذه التعبيرات الاسم ذاته فى نهاية المطاف بواقع اختلاف الزمان والمكان، ونضيف إلى ذلك أن فكرة 'القانون' ذاتها يعتريها بعض التحديد فى هذه الحالات، رغم إمكان تطبيقها على كافة محتويات المتون المقدسة، وهو ما يصدق على مثيلتها التوراة العبرية، وما يذكرنا بالجانب 'التشريعى' الذى لا يشكل مجمل التراث رغم أنه شطر متكامل من أى حضارة طبيعية، وهذا الجانب التشريعى ليس إلا تطبيقًا للمبادئ على المنظومة الاجتماعية، ويفترض شأنه شأن كل

1

التطبيقات التراثية أولوية المذهب الميتافيزيقى الذى هو جوهر التراث وأساسه، وهو المعرفة الأولية للمعرفة التى يعتمد عليها باقى أوجه التراث، وبدونها لن يكون هناك ما يسمى تراثيًا.

وقد ذكرنا أن المنظومة الكلية تعبير عن المشيئة الربانية فى عالم التجلى، إلا أنها تتسم بصيَغ الأحوال التى تسرى بموجب أنها ملائمة لهذا الحال، ويجوز تعريف دهارما من جوانب بعينها على الأقل بأنها "الاتساق مع النظام"، وهو ما يبين العلاقة الوثيقة بينها وبين ريتا التى تعنى النظام اشتقاقيًا بدورها، وهى أقرب إلى فكرة 'الاستقامة' على منوال المصطلح تى فى طاو تى تشينج فى الشرق الأقصى، والتى تشترك معه دهارما فى كثير من الجوانب، ويعيد ذلك إلى الذهن فكرة 'المحور' الثابت الاتجاه، كما أن ريتا تتماهى مع كلمة rite أى شعيرة، والتى تعنى فى الأصل تسمية لكل ما جرى بحسب النظام، والتى تترابط جميعًا فى حضارة تراثية وخاصة فى أول ظهورها، حينما كانت تمثُلُ على نحو شعائرى، وقد بدأت الشعائر فى التهافت عندما ولَّد الانحطاط الدنيوية فى كل أين، وأصبح التمييز بين 'المقدس' و'الدنيوى' يعنى بداية وجود أمور خارجة عن المنظور التراثى، بدلًا من أن يُقال إنه ينطبق على كل شىء كان بموجب أنها سُمِّيَت 'دنيوية'، والتى أصبحت نقيضة دهارما أى أدهارما والشعائر ريتا أى أنريتا، وعلى العكس لابد من فهم أن الشعائر دائمًا تناظر المقدس بالمحافظة غلى تناظرها مع دهارما وطرح مالازال باقيًا مما سبق الانحطاط، والحق إن العمل بلا شعائر هو الذى انحرف خاصة فى 'المتواضعات' و'العادات' التى تفتقد إلى أى سبب عميق حيث إنه اختراع إنسانى لم يوجد سلفا، لكنه قام بالانحراف أيًا كان ما يظن البعض، أما المنظور التراثى إلى الشعائر فلا علاقة له مطلقًا بذلك الزيف والتهريج، كما أن الاستقامة مع النظام لا ينبغى أن تُفهم بقصد بقصد النظام الإنسانى وحده، بل كذلك النظام الكونى قبل أى شىء آخر، ففى كل المفاهيم التراثية تَنَاظُر صارم مع بعضها بعضًا، والشعيرة هى التى تحفظ بوعى بالعلاقة بالكون ذاته بموجب أنه الوجود الذى يزاول فيه عمله.

ومما تقدم نرى أن سناتانا دهارما تراث متكامل، فهى تنطوى مبدئيًا على كل فروع النشاط الإنسانى، والتى 'تتحول' بها بموجب هذا التكامل لتشارك فى الطبيعة فوق الإنسانية الكامنة فى التراث بما هو، وهى النقيض التام 'للإنسانياتية' التى تحاول اختزال كل شىء إلى النطاق الإنسانى قصرًا، وهو ذاته المفهوم الدنيوى 'للعلوم والآداب'، والذى يختلف بمدى شاسع عن المنظور التراثى 'للعلوم والفنون'، حتى ليجوز قول إن بينهما مفازة لا عبور لها، فمن المنظور التراثى أن العلوم والفنون أمر مشروع فحسب بمدى التزامها بالمبدأ الكلى، أى إنها تبدو بلا مبالغة تطبيقات للمذهب الأصولى فى منظومة عَرَضية مثل التشريعات والتنظيمات فى مجالات مختلفة، ويشارك العلم والفن فى جوهر التراث بكل الصيغ الممكنة للعمل، والتى لا يُحَرَّم فيها أمر طالما كان ذاته بما هو، ونضيف إلى ذلك من المنظور ذاته أنه لا تمايز بين الفنون والصنائع، واللذان هما حقًا شىء واحد فحسب فى التراث، ولا نملك الإسهاب فى هذه الاعتبارات أبعد من ذلك حيث إنها وردت فى أعمالنا السابقة، لكننا نعتقد أننا قلنا ما يكفى للبرهان على أن سناتانا دهارما فيما وراء الفلسفة أيًا كان مفهومها.

ولاشك أن من السهل فهم أن سناتانا دهارما ليست إلا التراث الأولانى، والذى يبقى وحده بلا تغير عبر زمن الإنسان على الأرض مانفانتارا، ومن ثم تحميها أولانيتها من

صروف الأزمنة الهادرة، فهذا التراث وحده يمكن اعتباره متكاملًا على الحقيقة، كما أن المسار الهابط لدورة الإنسان على الأرض وما نتج عنها من غموض روحى أدى إلى خفاء التراث الأولانى عن الإنسانية المعتادة، فهو المبدأ الأول والأساس المشترك لكل الأديان والصور التراثية، والتى انبثقت عنها بتعديلات تناسب الأحوال المتعينة المختلفة للناس والزمن كما تُعَدُّ تعبيرًا عنها، ولكن لن يضاهى أيها سناتانا دهارما ولن تعتبر تعبيرًا كفئًا عنها رغم أنها ليست إلا صورًا محجبة منها، فكل دين تراثى لايعدو انعكاسًا أو 'استبدالا' للتراث الأولانى بمدى ما تسمح الظروف العرضية، فلو لم تكن هى سناتانا دهارما ذاتها إلا أنها تمثيل لها للذين يتّبعونها ويشاركون فيها فعلًا، ولا طريق لهم غيرها حيث إنهم لا يصلون إليها إلا من خلال كمالها وتعبيرها عما يخصهم مباشرة على الأقل، وبالصورة التى تناسب طبائعهم الفردية بقدر الإمكان، وبمعنى ما فإن كل الأديان التراثية المتنوعة منطوية مبدئيًا فى سناتانا دهارما، فليست أيها إلا تعديلًا مشروعًا لها، وليست إلا أحد التطبيقات التى تخضع لها فى سياق الزمن، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، ومن منظور مقلوب ومتكامل فى آن فإنها جميعا تنطوى على سناتانا دهارما فى أعماقها و'مركز' كيانها، وتصبح فى اختلافاتها البرانية أشبه بأوشحة لا تحصى تستتر بها، ولا تظهرها إلا على منوال مقصود وعلى نحو مخفف.

ويصدق ذلك على كافة الصور التراثية، وسوف تكون الرغبة فى التمثيل لسناتانا دهارما كواحدة من بينها خطًا فاحشًا، حتى لو كان التراث الهندوسى المعاصر، ولو أن هذا الخطأ قد حدث منذ فترة فلابد أن يكون بفعل من ضاق أفقهم وبضغط الأحوال التى يجدون فيها أنفسهم، ولو كان هذا التمثيل مشروعًا فى حدود بعينها كما سبق القول فإن المؤمنين بأديان أخرى يمكن أن يقولوا إن ديننا هو سناتانا دهارما، ويظل هذا القول صحيحًا نسبيًا لكنه زائف بالمعنى المطلق، إلا أن هناك سببًا يجعل سناتانا دهارما لصيقة بالتراث الهندوسى، فهو الوحيد من بين كل الصور التراثية الحية الذى يستقى من التراث الأولانى مباشرة، ويطرحها فى الظاهر بما يتسق مع أحوال العصر الذى يتفتح من دورة الإنسان على الأرض، ومن ثم يشارك فى دوامها بدرجة أكبر، ومن المفيد كذلك ملاحظة أن التراثين الهندوسى والإسلامى يذهبا إلى الإقرار بمشروعية كل الأديان الرشيدة الأخرى، ولو كان الأمر كذلك من أول مانفانتارا إلى آخرها فلابد أن تتكامل رغم اختلافاتها الصورية وتفاوتها الزمنى حتى يمكن "العودة إلى الأصل" بوصل آخر مانفانتارا بأولها، حيث إن سناتانا دهارما سوف تجلى فى الظاهر عند نقطة البداية.

ولا مناص من أن نشير إلى خطأين آخرين شاعا فى زمننا، ويشهدا على ابتسار الفهم على نحو أخطر من فهم سناتانا دهارما فى صور تراثية بعينها، ويسمى أحدها 'الإصلاحيون reformers' الذى تفشى حتى فى الهند ذاتها، والذين يظنون أنهم قادرون على طرح تبسيط لسناتانا دهارما، والذى لا يربو عن حالات اعتباطية ربما ناظرت ميولهم الشخصية، وغالبًا ما عكست الأحقاد والتحيزات التى تنفثها الروح الغربية الحديثة، والذين يستهدفون محو المعنى الأعمق أما لأنهم لم يفقهوا المعنى تمامًا وإما لأنه يؤدى إلى عكس ما تصبو إليه أفكارهم المسبقة، وهو موقف يضاهى موقف 'النقاد critics' الذين يصفون كل شيء بالزيف والإقحام إن لم يتفق مع أهوائهم أو مع المعانى التى يرغبون فى إقحامها، وعندما نتحدث عن "العودة إلى المبدأ" كما فعلنا لتونا فلا شك أنها مسألة تختلف تمامًا عما يدَّعية هؤلاء، كما أننا لا نرى لماذا كان التراث الأولانى عندهم

ساذجًا كما يقولون مالم يكن العجز الفكرى يريدها على هذا النحو، ولماذا ينصاع الحق لانحطاط ملكة الفهم عند الإنسان المعتاد فى زمننا؟ ولكى نعلم أن الحال ليس كما يدَّعون يكفى تذكر أن سناتانا دهارما تنطوى على كل شىء كان بلا استثناء، كما أن هذا وارد فى كافة الأديان التراثية حيث إنه يتعلق بالحقائق الأسمى والنظم الأعمق، والتى صارت أبعد مطالًا فى زمننا نظرًا للغموض الروحى والفكرى الذى اكتنفنا فى سياق الهبوط الدورى، وفى هذه الأحوال فإن 'البساطة' العزيزة على قلوب المحدثين من كل صوب نائية عن المذهب التراثى القديم نظرًا لأولانيتها.

والخطأ الآخر الذى نود لفت النظر إليه يتعلق بما يسمى 'غيبية occultism' فى المدارس المعاصرة، والقاعدة عندهم أن 'يوحدوا syncreticise' بين الأديان المتنوعة حتى يفقهونها على نحو برانى سطحى، ودوم أن يحاولوا استنتاج أى شىء منها إلا الاستعارات التى تداولتها الأديان بين بعضها البعض، والنتائج لا تتقابس نظرًا لاختلاف التخيلات التى تنتجها عن سناتانا دهارما، إلا أنها تعبر عن الغثاء الذى تحتوى عليه مدارسها، ومن نافلة القول إن كل ذلك مهما كانت ادعاءاته لن يمكن أن يكون له أدنى قيمة، ولا يناظر إلا وجهات النظر الدنيوية، زد على ذلك أنه فاتهم إدراك كنه الروحانية لضرورة الالتحق بدين، ولابد فى هذا الصدد فهم أننا نتحدث عن الاعتناق الفعال للدين بكل ما يتطلبه من الشعائر، وليس 'الشعور' الغامض بالتواصل الذى أدى بالغربيين إلى الالتحاق بالهندوسية أو البوذية دون معرفة كافية بماهيتهما، وبدون التفكر فى تأسيس ارتباط مشروع بهذه الأديان، رغم أن ذلك الارتباط لا غنى عنه كمنطلق لسبرها، فليس المطلوب تأملات فارغة بل معرفة لا بد أن تُسبغ عليهم حتى يبلغوا التحقق الروحى بها، وهذا الطريق فحسب هو ما يؤدى إلى الوصول إلى مركز الصورة التراثية المقصودة لو تحققوا بها على الحقيقة، ومن ثم معرفة مغزى سناتانا دهارما.

12. الميتافيزيقا الشرقية

لقد اتخذنا ’الميتافيزيقا الشرقية‘ عنوانًا لهذا الباب، وربما بدا من الأبسط أن نسميه ’الميتافيزيقا‘ بلا لاحقة، فالحق إن الميتافيزيقا الصرف ليست شرقية ولا غربية، بل هى كلية بمعنى أنها جوهريًا فوق وفيما وراء كل الصور وكل العوارض، وليست إلا المقدار البرانى الظاهر اللازم للمطارحة، وبحيث تعبر عن كل ما يقبل التعبير، والذى قد يكون شرقيًا أو غربيًا، ولكن تنوعها دائمًا وفى كل أينٍ يقوم على الأساس ذاته، وعلى الأقل حيثما وجدت ميتافيزيقا حقة، ذلك لأن الحق واحد.

وحيث إن الأمر كذلك فهل بنا حاجة للحديث عن الميتافيزيقا الشرقية؟ والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقا فى الغرب قد ألقيت فى غياهب النسيان ولم تعد تُعرف عموما، أو بالحريِّ قد فقدت تماما، فى حين أن الشرق لازال مناط المعرفة الفعالة، ولو أراد المرء أن يعرف الميتافيزيقا فعليه الاتجاه إلى الشرق حتى لو رغب فى استعادة بعض الميتافيزيقا من ماضى الغرب، والذى كان أقرب إلى الشرق منه اليوم، فقد كانت معونة المذاهب الشرقية ومقارنتهاهى التى تصل بالتعاليم التى لازالت مرجعًا مباشرًا للدراسة حتى الآن، وكان من الواضح أن علينا أن ندرسها كما يتداولها الشرقيين أنفسهم، وليس بالاستسلام للفرضيات الوهمية والتفاسير المغلوطة، وغالبًا ما يُنسى أن الحضارات الشرقية لازالت قائمة ولديها ثقاتها المؤهلين الذين يمكن التوجه إليهم عند الحاجة حتى يعرف طبيعة الموضوع.

وقد قلت ’الميتافيزيقا الشرقية‘ ولم أقل الهندوسية، فالمذاهب من هذا المقام لا توجد فى الهند وحدها على عكس ما يظن البعض، والذين لا يعلمون عن طبيعتها الحقة غير صورة شاحبة نائية، وليست حالة الهند استثناءًا من هذه القاعدة، فهى تصح على كافة الحضارات التراثية، وما كان استثنائيًا وغير طبيعى هى الحضارات التى تفتقد هذا الأساس، والحضارة الوحيدة التى وجدناها على هذا المنوال هى الحضارة الغربية الحديثة، ولو اقتصرنا على الحضارات التراثية الشرقية لوجدنا فى الصين ما يضاهى الميتافيزيقا الهندوسية فى الطاوية، كما أنها وُجِدت فى مدارس بعينها فى الجوانية الإسلامية، والاختلاف الوحيد هو اقتصار هذه المذاهب على صفوة محدودة فيما عدا الهند، وكان هذا هو الحال فى الغرب إبان العصر الوسيط، فهذه الجوانية تشبه الإسلام فى كثير من الجوانب، كما أنها ميتافيزيقية صرفًا، والتى لم يخطر وجودها على بال أحد من المحدثين، ولا يجوز فى الهند الحديث عن الجوانية بمعناها الصحيح حيث لا نجد مثيلا لجوانية برانية، لكن يمكن الحديث عن الجوانية الطبيعية، بمعنى أنها اتجاه فردى للوصول إلى الأعماق أو التبحر فى المذهب بقدر ما تسمح قدرته الفكرية، فبين الناس من لا تسمح قريحتهم بتجاوز حدودها التى يستحيل التغلب عليها.

وبالطبع تختلف الصور من حضارة إلى أخرى حيث إنها لا بد أن تتسق مع

أحوالها المختلفة، ورغم أنى أشد ألفة بصور التراث الهندوسى فلست متوجسًا من استخدام الأخرى لو تطلب الأمر، ولو كانت تحفز فهم نقاط بعينها، وليس فى ذلك ما يُشكِل حيث إنها جميعًا ليست إلا تعبيرًا عن الأمر ذاته، ونقول مرة أخرى "إن الحقيقة واحدة"، وهى الأمر ذاته عند الذين يعرفونها.

وبعد هذا المقال سيسهُلَ معرفة معنى كلمة 'ميتافيزيقا'، وخاصة بعدما لاحظت أن كل امرءٍ لا يفهمها على منوال واحد، وأعتقد أن أفضل طريق للتعامل مع الكلمات التى قد تؤدى إلى التباس هو الرجوع إلى معنى الحال الأولانى والاشتقاق اللغوى للمعنى، وكلمة 'ميتافيزيقا' تعنى حرفيًا "ما وراء الطبيعة"، ولو أخذنا كلمة 'الطبيعة' بمعناها المقبول عند القدماء فإنها تعنى 'معرفة الطبيعة' بمعناها الأعرض، فالفيزياء هى دراسة كل ما تعلق بالطبيعة، فى حين أن الميتافيزيقا هى دراسة ما وراء الطبيعة، فكيف إذن يدَّعى البعض أن المعرفة الميتافيزيقية معرفة طبيعية سواءً أكان بموجب غايتها أم بعلاقتها بالملكات التى تحصلت عنها؟ وهنا نواجه عدم فهم تام أو تناقض اصطلاحى، وما يثير الدهشة أن هذا الاضطراب قد فعل فعله فى الذين وجب عليهم الحفاظ على فكرة الميتافيزيقا الحقة، ويميزونها عن 'الميتافيويقا الزائفة' عند الفلاسفة المحدثين.

ولكن ربما استطعنا أن نقول كلمة عنها حيث إنها قد أثارت كل هذا اللغط، وألم يكن تركها أسهل لو وجدنا كلمة أخرى توفى بمعناها؟ والواقع أن هذه الكلمة سببت مشاكلًا، وحيث إن تكوينها مناسب تمامًا لما نتناوله فسيكون من المستحيل فى إطار اللغات الغربية أن نجد كلمة أخرى تتفق مع هذا الاستخدام، فلا مجال لاستخدام كلمة 'معرفة' ببساطة كما جرى فى الهند، حيث إنها 'المعرفة بامتيار'، والأمر الوحيد الذى يستحق الاسم، وذلك لمجرد أنها تبدو للغربيين الذن تعودوا على ربط المعرفة بما لايخرج عن حدود الطبيعة فى نطاق العلم والعقل، وعلى كلٍ أليس من اللازم أن نقلق لسوء استخدامها؟ ولو كان مقدرًا لهذه الكلمات أن تُرفَضٍ فماذا يبقى فى أيدينا؟ وألا يكفى اتخاذ احتياطات لاجتناب سوء فهمها؟ ولو سلَّمنا بترك الارتباط بكلمة 'ميتافيزيقا' فسوف نُبقى على استخدامها كما فعلنا دائمًا حتى يظهر لها بديلًا أفضل.

ومن سوء الطالع أن الذين يعتقدون أنهم قادرين على 'الحكم' على أمر يجهلون كنهه والذين يطلقون اسم 'ميتافيزيقا' على المعرفة العقلية يتصورون أن الميتافيزيقا الشرقية ليست أكثر ولا أقل من ذلك، ومن ثم ينكبون على استنتاج عقلانية لن يكون لها أية نتائج على الحقيقة، إلا أن لها عندهم نتائج بموجب أنها أمر غير ما افترضوا، وما يرون لا علاقة له بالميتافيزيقا حيث إنه من نطاق الطبيعة، وهى معرفة دنيوية سطحية، وليس هذا بالطبع ما نود طرحه، فهل نبادر بقول إن الميتافيزيقا ترادف ما يفوق الطبيعة supernatural؟ ونقبل هذا التمثيل حيث إننا لن نذهب إلى ما وراء الطبيعة، أى العالم المتجلى بكافة امتداداته فى العالم الطبيعى المُدَرَك، أما الأمر الميتافيزيقى فهو ما يكمن وراء الطبيعة وفيما فوقها.

ولكن قد نلقى اعتراضا، فهل يمكن الذهاب إلى ما وراء الطبيعة؟ ولا نتردد فى الجواب بأن ذلك ليس ممكنًا فحسب بل إنه كذلك قد حدث، ولكن هذا كلام فحسب، فسوف يُقال ما هى البراهين لديك على إمكاتية من هذا النوع من المعرفة؟ بدلًا من محاولة التحقق بها بأنفسهم ويتجشموا المجاهدات اللازمة لها، أما الذين تحققوا بهذه

المعرفة فلن يلتفتوا إلى هذه المطارحة، فأى شأن لهم بها؟ وربما كانت ’نظرية المعرفة‘ من أجل المعرفة أكبر اعتراف بالعجز فى الفلسفة الحديثة.

زد على ذلك أن اليقين ينطوى على أمر لا يمكن التعبير عنه، وليس هناك من يدَّعى المعرفة بجهد شخصى، وكل ما يمكننا عمله لأحد لا يعدو فرصة للإشارة إلى وسائل ومجاهدات تحققها، ولذا كان من العبث محاولة فرض اعتقاد فى عالم الفكر، وفى هذا الصدد لن تصلح أعظم مقولة فى العالم لاحتلال موقع المعرفة المباشرة الفعالة.

والآن، فهل يمكن تعريف الميتافيزيقا كما نفهمها؟ مطلقا، فتعريفها يحددها دائمًا، وما نعتبر فيه لا حدود له ولا يمكن حشره فى أية صيغة أو أية منظومة كانت، فعلى سبيل المثال تميز الميتافيزيقا جزئيًا بأنها "معرفة المبادئ الكلية"، لكن ذلك لا يفى بالتعريف بالمعنى الحق، وعلى كلٍ فهو لا يعبر حتى عن فكرة غامضة، ويجوز إضافة عامل آخر أن أفق مسألة المبادئ أعظم مما يمكن لمعظم الغربيين أن يدركه، وحتى الذين يدرسون الميتافيزيقا يتناولونها بشكل ناقص متشظى، فحينما عكف أرسطو على الاعتبار فى الميتافيزيقا كمعرفة للوجود بما هو وجود، فقد ماهى بينها وبين الأنطولوجيا، وهو بمثابة اتخاذ جزء بديلًا عن كل، وليس الوجود المحض فى الميتافيزيقا الشرقية أول المبادئ الكلية فهى لا تربو عن تعينات الوجود، ولذا تلزم العودة إلى ما وراء الوجود، وهو أعظم أمر فى المسألة، ولذا كانت المفاهيم الميتافيزيقية الحقة تسمح دائمًا باحتواء مالا يقبل التعبير عنه، وأيًا كان ما يُعبر عنه فليس شيئًا بالقياس إلى مالا يقبل التعبير، وهكذا كان المحدود لا يقاس باللامحدود، ولا ما يقال حرفيًا يقاس بما لا يقال، فقد يمكن للمرء أن يفكر فى أكثر عما يعبر، وهذا هو الدور المُلقى على الصور الظاهرية، وسواءً أكانت كلمات أم رموز، وليست إلا دعامات ومواضع قدم يخطو عليها ليرتفع عن المفاهيم المتعالية عليه بما لا يقاس، وسوف نعود إلى هذه النقطة مرة أخرى.

إننا نتحدث عن المفاهيم الميتافيزيقية نظرًا لافتقاد مصطلح نُفْهَم به، ولكن لا ينبغى فهم ذلك بالمعنى الذى تتخذه المفاهيم العلمية أو الفلسفية، فليست المسألة نوعًا من التجريد بل تحقق المعرفة المباشرة بالحقيقة، فالعلم دائمًا جدلى عقلانى أما المعرفة المباشرة فهى بصيرة فوق عقلانية بلا وساطة، كما أن البصيرة الفكرية شرط لوجود الميتافيزيقا، وليس لها صلة بالبصيرة التى يتحدث عنها فلاسفة معاصرين بعينهم، والتى تُعَدُّ على عكسها ’تحت عقلانية‘، فهناك بصيرة فكرية وبصيرة حسية، والأولى فيما وراء العقل والثانية فى العقل، وتستطيع الأخيرة تناول عالم الصيرورة، أى الطبيعة، أو بالحرىِّ شطر دقيق منها، أما نطاق البصيرة فيتناول المبادئ الخالدة والمعصومة فى إطار الميتافيزيقا.

ولكى نفهم المبادئ الكلية مباشرة لا مناص من أن تكون القريحة ذاتها فى المقام الكونى، فلم تعد ملكة شخصية، واعتبارها كذلك من قبيل التناقض، ذلك أنها ليست خاضعة لفرد حتى يذهب إلى ما وراء حدودها ولا أن يخرج على شروطها المفروضة بفرديته، أما العقل فملكة إنسانية، ولكن ماوراءها يفوق الإنسانية، فهى ما يجعل الميتافيزيقا أمرًا ممكنًا، وهذه المعرفة ليست إنسانية، وبتعبير آخر أنها ليست مما يستطيع الإنسان بلوغه كإنسان، بل كائنا أحد جوانبه إنسانى، لكنه فى الآن ذاته أكثر من إنسان، وهو تحقق فعال للأحوال فوق الإنسانية، وهى غاية الميتافيزيقا الحقة، أو بالحرىِّ المعرفة الميتافيزيقية ذاتها، وهكذا نصل إلى نقطة جوهرية، والتى لابد من توكيدها، فلو

كان الفرد كاملًا يشكل منظومة مغلقة على شاكلة مونادات لايبنيتز فلن يمكن أن يتحقق بالميتافيزيقا ويظل مغلقًا على ذاته بلا رجعة، ومثل ذلك الشخص لن يعى مرتبته فى الوجود، ولكن ذلك ليس الحال، فالواقع أن الفرد لا يمثل إلا تجلياً عَرَضِياً موقوتاً من الوجود الحقيقى، وليس هذا الكائن إلا حالة بعينها بين حالات لاتحصى من الكائن ذاته منبتة عن كافة تجلياتها فى الصور الشتى التى تعكسها، مثلما يقول المثل الهندوسى "إن الشمس مستقلة تمامًا عن الصور التى تتجلى بها"، وهذا هو الاختلاف الأصولى لبن 'الذات' و'الأنا'، أو الشخصية والفردية، وكما تتصل الصور بأشعة مضيئة من مصدر شمسى لن يكون لها بدونه وجود ولا حقيقة، زكذلك الفردية سواءً أكانت فردية إنسانية أم أى حال من أحوال التجلى مرهونة بالشخصية وثبات المركز المبدئى لوجوده بفعل البصيرة المتعالية التى ذكرناها توا، ويستحيل فى حدود هذا الموضوع الإسهام باعتبارات تفصيلية حتى نطرح على وجه أكمل فكرة تعدد أحوال الوجود، لكننى أعتقد أننا قد أوفينا بما يعطى فكرة عن أهمية نظرية المذهب الميتافيزيقى.

وقد قلت 'نظرية' ولكنها ليست كذلك فحسب بل هناك نقطة يحسن تفسيرها، فالمعرفة النظرية لازالت غير مباشرة على نحو رمزى، فهى رغم ضرورتها مجرد إعداد للمعرفة الحقة، كما أنها المعرفة الوحيدة القابلة للتعبير، ولذا كان أى طرح كان وسيلة للاقتراب من المعرفة، ولو كانت افتراضية فى أول الأمر إلا أنها لابد أن تتحقق فعليا، ونجد هنا اختلافاً آخر عن الميتافيزيقا المحدودة التى أشرنا إليها عاليه مثل ميتافيزيقا أرسطو، والتى ستبقى نظرية مبتسرة فى حد ذاتها، والتى يبقى طرحها مكتفياً بذاته لايرتبط بتحقق مناظر على منوال المذاهب الشرقية جميعا، ونصادف أحيانًا حتى فى تلك الميتافيزيقا الناقصة التى يحسن تسميتها نصف ميتافيزيقا demi-metaphisics، نجد عبارات لو فهمت على وجهها الصحيح لكان لها نتائج مختلفة، ألم يصرِّح أرسطو بأن "الإنسان هو ما يعرف"؟ وهذا التوكيد لتماهى الإنسان مع المعرفة هو مبدأ التحقق الميتافيزيقى، لكن المبدأ يظل منفصلا، ولا تربو قيمته عن مقولة نظرية لا ثقل لها، ويبدو أنها بعد نشرها تسقط فى النسيان، فكيف فات على أرسطو ذاته وتلامذته ألا يلاحظوا كل ما تعلق بها؟ ونقر بأن الأمر ذاته يسرى على كثير من القضايا الجوهرية الأخرى على منوال التمايز بين البصيرة والعقل حتى بعد تعريفهما بصراحة، والحق إن هذه الكبوات غريبة الشأن، فهل نرى فى ذلك قصورًا كامناً فى العقلية الغربية باستثناءات نادرة لكنها كذلك ممكنة؟ ويجوز أن يكون ذلك صحيحًا إلى حد ما ولكن لا ضرورة للاعتقاد بأن الفكر الغربى كان على الدوام محدودًا لدرجة ضيقه فى العصر الراهن، لكن هذه المذاهب برانية فحسب رغم أنها أسمى من كثير غيرها، فهى تنطوى على شطر من الميتافيزيقا الحقة حتى لو كانت متصلة باعتبارات أخرى ونظام آخر لاعلاقة له بالميتافيزيقا، ونحن على يقين بأن المذهب الميتافيزيقى كان مطروحاً على الصفوة فى الزمن القديم والعصور الوسطى بكماله بما فيه التحقق، والذى لا يكاد يفقه عنه غالبية الغربيين شيئا، فلو كان الغرب قد أسقط هذه التعاليم من ذاكرته فقد كان ذلك من أسباب انحرافه عن طبيعته.

ولو كانت غاية المعرفة النظرية هى المعرفة لذاتها، ولو كانت الميتافيزيقا قد تجمدت فلا زالت تستحق شيئا، لكنه لن يكفى مطلقا، فرغم اليقين الذى يناهز اليقين الرياضى الذى يسم هذه المعرفة فسوف يبقى مُشاكلًا لليقين الدنيوى الذى يسم تخرصات الإنسان

والعلم والفلاسفة رغم مقامه الأسمى بما لا يُقارن، وليس ذلك ما ينبغى أن تكون الميتافيزيقا عليه، وليكدح الآخرون فى 'الرياضات الذهنية' أو ما يسمى بذلك، فهذا شأنهم، ولكنها لا أهمية لها عندنا، كما نعتقد أن حب الاستطلاع عند النفسيين غريب تمامًا عن الميتافيزيقيين، فهم لا يأبهون لمعرفة "إن الإنسان هو ما يعرف" حيث إنهم يطبقونها عمليًا.

أما عن وسائل التحقق الميتافيزيقى فإننا نعلم الاعتراضات التى يدفع بها واجب الذين يلاحون فى هذا التحقق، ولابد أن تكون هذه الوسائل فى متناول الإنسان، فلا مناص فى الفترة الأولى على الأقل أن يتلاءم مع الحال الإنسانى، فهذا الحال هو ما يجد فيه الإنسان نفسه، والذى لابد أن يبدأ منه فى محاولة التسامى إلى مقامات أعلى، أى الصور التى تنتمى إلى هذا العالم وتنطوى على التجلى الحالى، ويعتمد عليها ليرتفع بنفسه على هذا العالم ذاته، والكلمات والعلامات الرمزية والشعائر ومجاهدات الإعداد لا سبب لها ولا لوظيفتها، فليست إلا دعامات ولا غير، ولكن سيسأل البعض "كيف يمكن أن تؤدى الوسائل العَرَضية إلى آثار تتجاوزها بما لا يُقاس فى مرتبة مختلفة تمامًا عن التى ينتمون إليها؟"، ولابد من الإشارة أولًا إلى أن هذه الأمور جميعًا عَرَضية، وأن النتائج التى لا تتمخض عنها تساعد على الوصول إلى الغاية على نحو أسهل، حبث تضع المرء فى الصورة الذهنية المطلوبة لتحقيق النتائج النهائية فى الحالة المقصودة، وسوف الشعائر الدينية والأضحيات التئام الطريق بين الوسيلة والغاية، والتى تخرج عن التناسب بدورها، وربما لم يعتبر بعض المعترضين فيها بما يكفى، أما نحن فلا نخلط بين الوسائل البسيطة وبين الغاية بالمعنى الصحيح، ولا نعتبر التحقق الميتافيزيقى نتيجة شىء على الإطلاق، حيث إنها لم تنتج عن شىء لم يوجد بعد، لكنه الوعى بالدائم المعصوم فيما وراء أى تتابع زمنيٍ كان أم غير ذلك، وحيث إن كل حالات الكائن مرصودة فى مبدءه فسوف يعيش فىً لحظة الحاضر الدائمة.

وهكذا لا نرى صعوبة فى معرفة عدم وجود قاسم مشترك بين التحقق الميتافيزيقى وبين الوسائل التى تُعِدُّ له أو تؤدى إليه، كما أنه السبب الذى جعل كل هذه الوسائل لا لزومٍ لها جوهريًا، لكن هناك أمر واحد ضرورى هو المعرفة النظرية، لكنها لن تذهب بعيدًا بدون وسيلة دائمة تقوم بأهم دور فى التحقق، ألا وهى التركيز، وهو أمر أصبح غريبًا فى الغرب الحديث، حيث تميل كل الأشياء إلى التبعثر وسرعة التغير، لكن كل الوسائل الأخرى ثانوية بالنسبة إليه، لكنها تساعد على حفز التركيز وتنسيق العناصر المختلفة فى الفردية الإنسانية وتسهيل التواصل مع الحالات الأعلى للكائن.

وهذه الوسائل قد تتنوع بلا حدود، فلا بد من تطويعها للطبائع الفردية المخصوصة، وبالتالى لميوله وقدراته، ومن ذم تتلاشى الفوارق تدريجيا، فى حالة تتضافر فيها عدة طرق تؤدى جميعًا إلى غاية واحدة، وفى مرحلة بعينها تختفى كل هذه الكثرة، ويكون الفرد والعوارض قد أكملا دورهما، وهذا الدور الذى لاداعى للإسهاب فيه يضاهى ما جاء فى أدبيات هندوسية بعينها عن حصان يعين المرء على قطع مرحلة من رحلته بسرعة وسهولة، ولكنه يستطيع أن يصل إلى غايته بدون الحصان لو لزم الأمر، فالشعائر والوسائل الأخرى تشير إلى طريق التحقق الميتافيزيقى، لكن المرء يجوز أن يتركها لو استطاع تسخير عقله وكل ملكاته وقواه بمثابرة لا تكل نحو التحقق، ومن ثم يصل إلى غايته الأسمى، ولكن لو كان هناك وسائل تخفف من عناء المجاهدة فلماذا نتجاهلها؟ فما

يصيب بالاضطراب بين العارض والمطلق أن نحسب للأحوال التى تعترى حالنا الإنسانى العَرَضى، والتى لابد لنا من حشدها للعبور إلى حالات أسمى، وأخيرًا إلى الحال الأسمى اللامشروط.

وبعد أن أوجزنا التعاليم العامة فى كل المذاهب التراثية فلنتناول المرحلة الرئيسية للتحقق الميتافيزيقى، وبدايتها التى تعتبر تمهيدية وتعمل فى النطاق الإنسانى لا تخرج عن حدود الفردية، وهى امتدادات لا تُحصى لهذه الفردية بصيغتها الجسدانية، وهى الصيغة الوحيدة المكتملة فى الإنسان العادى، إلا أنها أصغر شطر منه، لكن الواقع أن البداية لابد أن تكون جسدانية من النطاق الحسِّى، وهو استخدام الوسائل المستعارة من النطاق المحسوس، وبما يعنى تردد أصدائها فى كافة الصيَغ، واختصارًا فإن المرحلة المقصودة فى التحقق أو حشد كافة الإمكانات التى ينطوى عليها الفرد افتراضياً بامتداداتها المتعددة فى اتجاهات شتى فيما وراء الوجود الحسِّى الجسدى، ومن ثم التواصل مع الحالات الأخرى.

وقد وصفت الأديان التراثية هذا التحقق للفردية المكتملة بما يسمى 'الحال الأولانى primordial state'، وهى ما يُعتبر حال 'الإنسان الحق true man'، وهو ما يفلت من المحددات التى تسم الحالات العادية التى نتجت عن الحال الزمنى، ومن وصل إلى هذه الحال لازال فردًا لا يحتكم على حال فوق فردى، إلا أنه تحرر من محددات الزمن بفضل التتابع الواضح للأشياء الذى تحول transmuted عنده إلى تزامن، وأصبح واعياً بحاسة لا يشعر بها الإنسان العادى، والتى يمكن أن تسمى 'حاسة الأبدية'، ولها أهمية عظمى للذين لا يملكون الارتفاع على نقطة التتابع الزمنى، ويرون كل الأشياء فى معية واحدة، ولا يقدرون على إدراك أقل المفاهيم الميتافيزيقة، وأول عمل للذين يرغبون فى معرفة الميتافيزيقا الحقة هو الخروج على الزمن، ولنقل أنه 'اللازمنى non time' مالم يكن هذا التعبير غريبا، ويمكن لمعرفة اللازمنى يمكن أن تحقق بمقدار حقيقى حتى إن لم تكتمل بوصول المرء إلى الحال الأولانى الذى تحدثنا عنه.

وربما سأل أحد عن مغزى تسمية 'الحال الأولانى'، وهو أن كل الأديان التراثية بما فيها الغربية متفقة فى تعاليمها على أن الحال الأول كان أكمل حال للإنسانية، وأن الزمن الراهن للإنسان لا يعدو نتيجة للانحطاط عنه، وقد نتج عن تخثر مادى مطَّرد وتصلب أصاب الإنسان فى هدير الزمن إبان اكتمال دورة بعينها، ونحن لا نسلِّم 'بالتطور evolution' بالمعنى المقصود فى الحداثة، وما يسمى 'الفرضيات العلمية' التى اخترعوها على نحو لا يناظر الواقع، وعلى كل ليس من الممكن طرح نظرية الدورات الكونية التى فسرتها المذاهب الهندوسية، وهو ما سيأخذنا بعيدًا عن موضوعنا، فعلم الكون cosmology تطبيق للميتافيزيقا على منظومة الكون، والتى نتج عنها القوانين الطبيعية فى النطاق النسبى والمبادئ الجوهرية.

ولكن لنعد إلى التحقق الميتافيزيقى، فتناظر المرحلة الثانية منه الأحوال فوق الفردية التى لازالت مشروطة، إلا أن أحوالها مختلفة تمامًا عن الحال الإنسانى، فهنا ينتهى العالم الذى عشنا فيه المراحل السابقة وقد تركناه وراء ظهورنا تماما، ويجب إضافة أن ما تركناه من عالم الصور بمعناه العام يشتمل على كل الأحوال الفردية الممكنة، فالصورة هى الحال الذى تشترك فيه كافة الأحوال التى عرَّفت الفردية بما هى، ويتحرر

الكائن الذى لم يعد إنسانًا من ’تيار الصور‘ بمصطلح الشرق الأقصى، كما أن هناك تمايزات أخرى فى هذه المرحلة التى لازالت قيد الوجود المتجلى، ويمكن تقسيم هذه المرحلة، والتى هى على الحقيقة عدة مراحل نتجت عن اتخاذ حالات أخرى، ورغم أنها لاصورية إلا أنها لازالت تنتمى إلى عالم التجلى، حتى تصل إلى مرحلة الكلية والوجود المحض.

إلا أن هذه الأحوال مهما تعالت عن الحال الإنسانى ومهما ابتعدت عنه فإنها لازالت نسبية، ويصدق ذلك على أعلاها فلازالت تناظر مبدأ كل التجليات، والتلبُّس بها ليس إلا نتيجة عابرة لا ينبغى أن تختلط بغاية التحقق الميتافيزيقى التى تكمن فيما وراء الوجود، وكافة المراحل بالنسبة إليها لا تعدو رحلة أو إعدادًا، فهذا الهدف الأسمى لاشروط له مطلقًا ولا يكتنفه تحديد من أية ناحية، ولذلك لا يمكن التعبير عنه مطلقا، وكل ما يمكن قوله عنه لابد أن يكون بصيغة النفى، والتى تنفى كافة الحدود التى تحدد الوجود واقعيًا فى نبيته المشروطة، وبلوغ هذا الحال هو ما يسميه الهندوس ’النجاة أو الخلاص deliverance‘ حينما يضاهونه بالأحوال المشروطة، كما يسمونه ’الاتحاد‘ بالنظر إلى علاقته بالمبدأ الأسمى.

زد على ذلك أن كل الحالات الأخرى للكائن فى هذا الحال اللامشروط يمكن من حيث المبدأ أن تكون حالات خاصة، ولا يبقى منها إلا كل ما كان إيجابيًا فى واقع الوجود حيث كان لكل شىء مبدأه، والكائن ’الناجى‘ حقًا يحتكم على مجمل القدرات، وما اختفى منه ليس إلا الأحوال المشروطة السلبية، والتى ليست إلا حرمانًا privation بالمعنى الأرسطى، وليس هذه الحال من قبيل ’الفناء annihilation‘ كما يتوهم الغربيين، فهذه الحال النهائية هى النقيض التام للفناء، فهى الرضوان المطلق التى يصبح فيها كل شىء وهمًا قياسًا إلى إلى الحال المتعالى.

ولنُضِف أن كل نتيجة حتى لو كانت جزئية فى سياق التحقق الميتافيزيقى قد اكتُسِبَت فعلًا على نحو تام، فالنتائج عند هذا الكائن حيازة دائمة لن يمحوها شىء أيًا كان، ويبقى العمل الذى أُنجِز فى بلوغ التحقق حتى لو كان ناقصًا بواقع أنه خارج الزمن، ويصدق ذلك حتى على المعرفة النظرية البسيطة، فكل المعارف تحمل فضائلها التى تختلف تمامًا عن نتائج الفعل، والذى ليس إلا تعديلًا لحظيا للكائن ودائمًا ما ينفصل عن نتائجه، كما أن تلك النتائج تنتمى إلى نطاق الوجود الذى أنتجها، ويستحيل أن يتحرر العمل بالعمل، فلن تصل نتائجه إلى ما وراء حدود الفردية حتى بأوسع معنى ممكن، فالعمل من أى نوع لا يناقض الجهل الذى هو جذر كافة المحددات، ولن يقدر على صرف الجهل، فالمعرفة فحسب تصرفه مثلما تصرف الشمس الظلال، وعند هذه النقطة تتجلى ’الذات Self‘ الخالدة الصمدية بجلالها، فهى مبدأ كل الحالات الكثيفة واللطيفة.

وبعد هذا العرض الناقص الذى لا يعدو رسمًا باهتًا لأفكار التحقق الميتافيزيقى لابد أن نؤكد على نقطة لاجتناب الخطأ الفادح وسوء فهم التفسير، فلا شىء مما تقدم له صلة بأية ظواهر مهما كانت غريبة أو فائقة للعادة، فكافة المظاهر تنتمى إلى نطاق الطبيعة، أما الميتافيزيقا فهى وراء الظواهر بأوسع معنى للكلمة، ومما تقدم نعلم أن الحالات التى أشرنا إليها ليست ’نفسية‘ على أى نحو كان، ولابد من التصريح بذلك نظرا للاضطراب الغريب السائد بهذا الصدد، فعلم النفس لا يملك إلا النظر فى الحالات

الإنسانية كما يُفهم اليوم، ولا يتوصَّل إلا إلى قدر محدود للغاية من قدرات الفرد، والتى تشتمل على أكثر مما يتوهم الممارسون للطب النفسى، والواقع أن الفرد أكثر كثيرًا وأقل كثيرًا مما يُفتَرض عادة فى الغرب بموجب أن لقدراته امتدادات لا تُحصى فيما وراء الصيغة الجسدانية، والتى ينتمى إليها كل شىء يُطرح للدراسة، ولكنه كذلك أقل كثيرًا حيث إنه مجرد مظهر عابر يتخذه الفرد، وليس كائنًا كاملًا مكتفيًا بذاته، لكن ذلك لا تأثير له على جوهره الخالد.

ولا بد من توكيد أن النطاق الميتفيزيقى فيما وراء عالم الظاهر تماما، فلا يكاد الغربيون يُدرِكون بحكم العادة إلا الظواهر والتجريب العلمى التى تشغل كل اهتمامهم، وهو ما يشهد عليه عدم قابليتهم للميتافيزيقا للسبب ذاته، ولا شك أن ظاهرة بعينها قد تصادف أثناء مجاهدات التحقق الميتافيزيقى ولكن على نحوٍ عَرَضى، وهى نتيجة مؤسفة حيث إن ذلك يصدُّ الذين يرون لها أهمية، والذين يسمحون لأنفسهم بالنكوص بفعل الظواهر وخاصة من يستغرق منهم فى 'القوى' الفائقة، وبالتالى فقدوا فرصتهم الشاحبة فى التحقق قبل أن ينحرفوا.

وتؤدى هذه الملحوظة إلى تصحيح تفاسير مغلوطة عن أمور مثل 'يوجا'، ألم يدَّعى البعض أن الهندوس يقصدون بهذه الكلمة "استنفار قوى كامنة فى الإنسان"؟ وما قلنا توًا يكفى للبرهان على أن هذا التعريف مرفوض، والحقيقة إن 'يوجا' هى التى ترجمناها سلفًا إلى 'اتحاد'، وهو الغاية الأسمى للتحقق الميتافيزيقى، و'اليوجى' هو الذى بلغ غايته، إلا أن من الصحيح أنه يُطلَق على المجاهدات الأولية، وكذلك على المراحل والتعاليم التى تؤدى إليها، ولكن كيف يمكن الدفع بأن كلمة تعنى 'اتحاد' هى تسمية للتطبيق الأصلى لتمارين التنفس وغيرها من النوع ذاته؟ فهذه التمارين وغيرها يقوم على 'علم الإيقاع'، والحق إنه يحتل مكانًا ساميًا فى كل ما يُمارس لحفز التحقق، ولكن لا يصح الخلط باعتقاد أن أن وسيلة عَرَضية هى الغاية ذاتها، كما لا يصح خلط المعنى الأصلى بقبول ثانوى شائه.

ففى الإشارة إلى المعنى الأصلى ليوجا وقول إن هذه الكلمة كانت ماهى جوهريًا تعنيا الأمر ذاته، ويكاد يغرينا وضع سؤال فى ذلك لم نتطرق إليه من قبل، فما هو أصلها الذى استعرنا منه كل أفكارنا الأصولية؟ والإجابة بسيطة، ذلك رغم أنها تخاطر بإثارة اعتراض كل من يعتمد فى بحثه على المنظور التاريخى قصرا، والإجابة أنه ليس لها أصل، والذى نعنى به أصل لا إنسانى، ولا يمكن إسناده إلى أى زمن فى تاريخ الإنسانية، وما قلنا عن 'الحال الأولانى' وعن 'الطبيعة اللازمنية' لكل ما تعلق بالميتافيزيقا يكفى لنفهم هذه النقطة بلا صعوبة، شرط التسليم بأن هناك أمورًا لا ينطبق عليها المنظور التاريخى، فالحق الميتافيزيقى أزلى، وعليه فإنه وجد على الدوام واستطاع دائمًا أن يعرف حقًا وصدقًا، فما يتغير لا يربو عن صورة ظاهرية ووسيلة عَرَضية، وليس التغير هو ما يعتبره الناس 'تطورًا'، فلا يزيد عن تلاؤم مع ظروف جنس أو عصر بعينه، وقد أدى ذلك إلى تكاثر الصور، لكن أساس المذهب لم يتغير أو يتأثر بها أكثر مما تأثر بتكاثر صور التجلى.

وحتى تكون المعرفة الميتافيزيقية والتحقق الذى تنطوى عليه ما هى حقًا، فتصبح ممكنة فى أى مكان وزمان من حيث المبدأ على الأقل عندما تُعتبر هذه الإمكانية بالمعنى

شبه المطلق، لكن هل يمكن ذلك واقعياً وعملياً وبشكل نسبي وبدون احتياطات لأية عرضية؟ وسوف نكون أقل توكيدًا فى هذه النقطة فيما تعلق بالتحقق، من واقع أن بداية هذا التحقق لابد أن تعتمد على عالم العَرَضية، وقد لا تكون الأحوال مواتية مثل التى يطرحها الغرب المعاصر، حتى إن العمل يستحيل ويزداد خطورة فى مناخ يُحبِط أو يدمر الجهود التى تُبذَل فى هذا الصدد، ومن جهة أخرى فإن الحضارات التى نسميها تراثية أو أصلية يمكن أن تكون عونًا فعالًا، وليس ذلك أمرٌ لا غنى عنه ولا شك، شأنه فى ذلك شأن كل المظاهر البرانية، ولكن سوف يصعب بدونه الوصول إلى نتائج فعالة، فهو أمر يفوق قدرات الإنسان الفرد المنفصل، وحتى لو كان لديه المؤهلات المطلوبة فى نواحٍ أخرى، ولذا لا نشجع أحدًا فى الأحوال الراهنة على الاندفاع بلا حذر فى هذه المهمة، ويصل بنا ذلك إلى الاستنتاجات.

وعندنا أن الاختلاف العظيم بين الشرق والغرب الحديث فى جوهرهما وليس غيره إلا اشتقاق ثانوى، وهو الحفاظ على التراث وكل ما يعنيه فى الشرق، ومن جهة أخرى بين حظر المعرفة الميتافيزيقية والجهل التام بها فى الغرب وبين حضارات تفتح لصفوتها إمكانات مثل التى حاولنا معرفتها، وتقدم أفضل الوسائل لتحقيقها واقعياً، وفى حالة بعض القلائل تحقيقها بكمالها، فكيف يمكن وجود معيار مشترك بينها وبين حضارة تطورت على المادة قصرًا؟ وكذلك الذين أعمتهم أحقاد لا نعلم كنهها، ويدّعون إن التفوق المادى يعوض الانحطاط الفكرى؟ وحينما نقول 'فكريًا' فنحن نقصد الفكر الحق الذى لا يحيط به الإنسان ولا النظام الطبيعى، وهو الذى يجعل المعرفة المتافيزيقية المحض بتعاليها المطلق أمرًا ممكنًا، ويبدو لى أن لحظة تفكر فى الاعتبارات المذكورة تكفى لدحض الشك والتردد للإجابة على السؤال.

ولا شك فى تفوق الغرب المادى الذى لا ينكره أحد، لكنها ليست سبباً للحسد، فهذا التفوق يهدد بتدمير الغرب إن لم ينقذ نفسه 'بالعودة إلى المنبع' كما تقول بعض مدارس الجوانية الإسلامية، ونسمع اليوم 'دفاع عن الغرب' من جهات متنوعة، لكن لسوء الحظ لم يفهموا أن الغرب بحاجة إلى الدفاع عن نفسه ضد الغرب ذاته، وأن أعظم المخاطر نابعة من ميوله الحالية، ومن الحكمة أن يتأمل فى ذلك بتعمق، ولا نملك الدفع بذلك إلا للذين لازالوا قادرين على التأمل، وبذلك نختم هذه الدراسة، وسيسعدنى أن تنجح بمعنى ما إن لم يكن بالمعنى الكامل فى فهم الفكر الشرقى الذى لم يبق فى الغرب ما يناهزه، ولو كنت قد استطعت كشف بصيص من نور الميتافيزيقا مهما كان عجزه، فإن المينافيزيقا هى المعرفة بامتياز، وهى كما تقول المتون الهندوسية "حقيقة متعالية تامة مطلقة لامحدودة".

مسرد الأعلام والمصطلحات